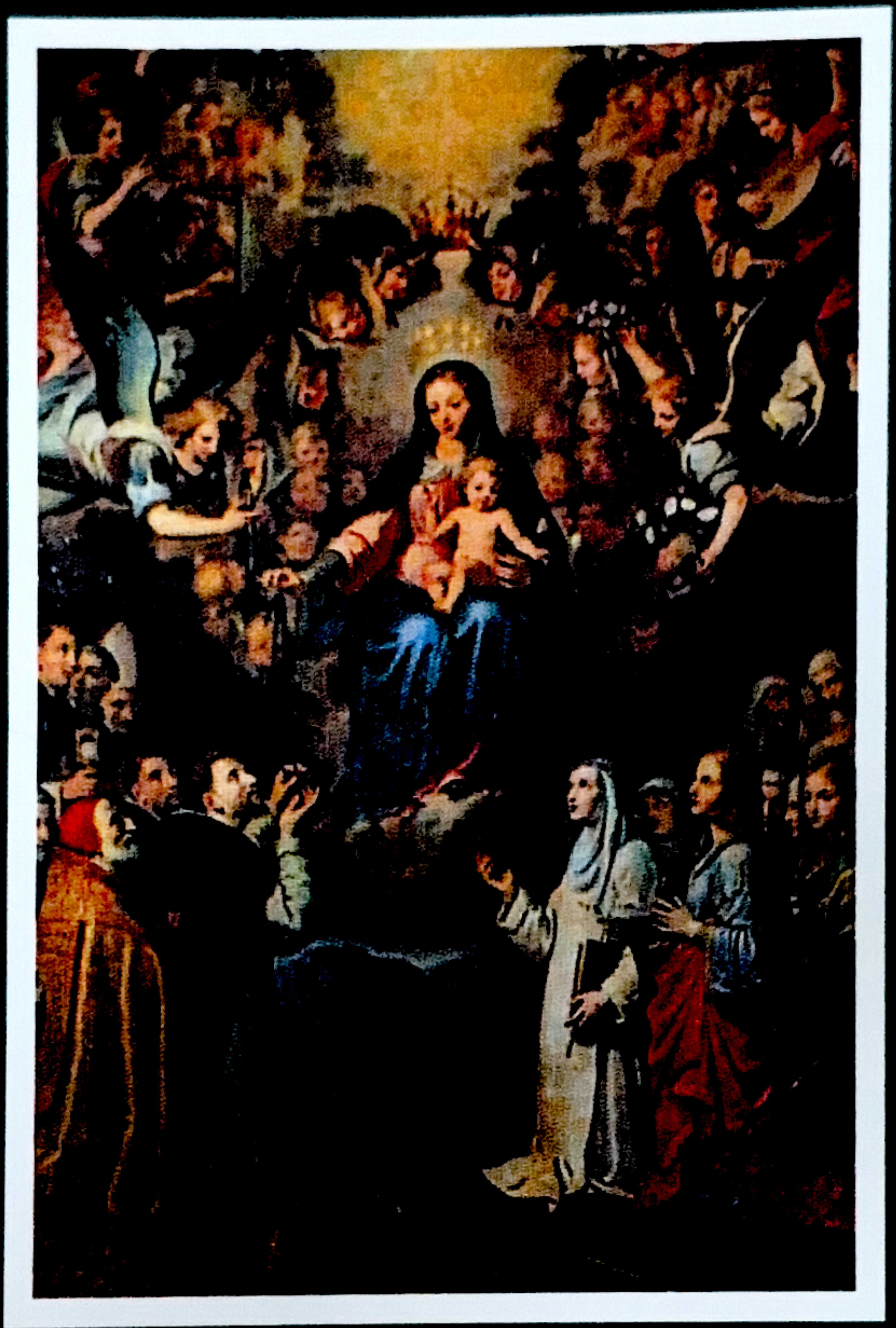
Bruno Forte

LA CHIESA DELLA TRINITÀ

Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione



SIMBOLICA ECCLESIALE 5

SAN PAOLO

INTRODUZIONE

« Non può avere Dio per Padre chi non ha la Chiesa come Madre » (San Cipriano, De Catholicae Ecclesiae unitate, *6: PG 4,502; Hartel 3, 1, 214): chi scrive ha fatto esperienza della verità di queste parole e vorrebbe renderne ragione in questo libro. Non si tratta di una formula esclusiva, sprezzante, quasi che la paternità di Colui che nutre gli uccelli del cielo, e riveste i gigli dei campi, e fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, non possa raggiungere il cuore umano per le vie più diverse. Ciò che le parole di Cipriano vogliono esprimere — lette, come devono essere, nell'orizzonte unitario e totalizzante dei Padri — è piuttosto la convinzione ferma che la Chiesa riceve e dà la vita di Dio, come fa una madre per i suoi figli, e nella sua comunione la paternità di Dio, il suo amore misericordioso e fedele, assumono i tratti della tenerezza materna per tutti coloro che vogliano aprirsi alla fede. Attraverso il mistero della Chiesa Dio rivela il Suo volto materno: la comunità che genera uomini e donne alla vita eterna e continuamente li nutre di essa, che li porta nel seno della Trinità e porta la Trinità nel cuore della storia, non è frutto di carne e sangue, ma dono che viene dall'alto, grazia, pace e unità nello Spirito Santo. La sua maternità sgorga dalle sorgenti eterne, è partecipazione e riflesso della maternità divina, pienamente visibile solo agli occhi della fede...*

Di questa comunione sgorgante dall'alto le donne e gli uomini del nostro tempo hanno misteriosa nostalgia e bisogno, proprio come di un'ancora di salvezza rispetto alle massificazioni operate dall'ideologia moderna ed alla folla di solitudini, prodotta dalle tante forme della vittoria del nulla dell'inquieto tempo post-moderno. Ad essi questo libro vorrebbe parlare con spirito e cuore, con rigore critico e con intelligenza d'amore, del « vangelo della Chiesa », narrando e pensando la buona novella di colei che è l'eletta, l'amata, comunità dell'alleanza nuova ed eterna, fondata sulla santa radice d'Israele, il popolo dell'alleanza mai revocata. In questo senso, *riprendendo e sistematizzando i miei precedenti lavori ecclesiologici,* La Chiesa nell'eucaristia *(1975), dedicato all'ecclesiologia eucaristica del Vaticano II,* La Chiesa icona della Trinità *(1983), frutto di un corso tenuto all'Istituto Ecumenico di Bossey del Consiglio Mondiale delle Chiese (Ginevra), e* Laicato e laicità *(1986), consacrato al tema dell'essere cristiano nella Chiesa e nella società, questo libro viene ad esprimere l'anima più profonda di tutti gli altri volumi della mia opera, che non a caso ho chiamato nel suo insieme* Simbolica ecclesiale*: esso testimonia dell'ambiente vitale da cui essi nascono ed a cui vorrebbero introdurre, l'esperienza di grazia del Dio vivente nella Sua Chiesa, comunità d'amore e di perdono, che al tempo stesso rivela e nasconde l'amore trinitario, quasi « kénosi » e splendore della Trinità.*

Per tutte queste ragioni, questo è un libro "di parte", che non dice tutto, né pretende di accontentare tutti. Non è un trattato asettico, che si occupi di un oggetto estraneo a chi ne parla, né una descrizione empirica, che semplicemente descriva il dato di fatto; non è una ricerca sugli aspetti sociologici della comunità ecclesiale, né una riflessione critica sulle mediazioni comunicative della fede e le forme di aggregazione che esse possono produrre. Questo libro — senza rinunciare al rigore della « fatica del concetto » — vorrebbe dare testimonianza di qualcosa di quella grazia, che è la Chiesa vissuta nella comunione cattolica. Esso appartiene a quel genere di teologia, che si sforza di portare all'idea l'amore di Dio, effuso dallo Spirito nei nostri cuori, per accenderne il desiderio e stimolare la prassi, tante volte frammentaria e incompiuta rispetto ad esso. Proprio così, tuttavia, esso aspira ad essere anche un libro attraversato dall'ansia ecumenica, ispirato dalla passione per l'unità del Corpo di Cristo, nella convinzione che quest'unità non potrà farsi annullando il diverso, ma impegnandosi tutti ad essere umilmente se stessi nell'accoglienza dell'altro e nell'offerta agli altri della propria identità più vera, di quella perla trovata nel campo del Signore, perché sia fatta risplendere per tutti.

*La struttura del libro è presto detta: il capitolo introduttivo è dedicato all'analisi dei modelli di unità proposti rispettivamente dall'ideologia moderna e dall'inquieta ricerca del tempo cosiddetto post-moderno, rispetto a cui si precisano tanto l'« esigenza » di una comunione autentica, presente nel cuore umano, quanto il « vangelo della Chiesa », annunciato dalla fede (*Nostalgie di unità: *impegnando il dialogo fra filosofia e teologia, questo capitolo potrebbe risultare particolarmente impegnativo per chi desiderasse entrare subito nel vivo del discorso teologico; questi potrebbe peraltro iniziare la lettura del volume dai capitoli successivi, per poi eventualmente tornare sul primo). Viene quindi brevemente delineato lo sviluppo storico della teologia della Chiesa ed il processo che ha portato alla maturazione dell'ecclesiologia trinitaria del Concilio Vaticano II (*Verso un'ecclesiologia trinitaria*), per approfondire poi il triplice rapporto della Chiesa alla Trinità, da cui viene (Parte I:* « De Trinitate Ecclesia »: l'origine trinitaria della Chiesa*), di cui vive e ad immagine della quale è formata (Parte II:* « Sanctorum communio »: la forma trinitaria della Chiesa*), verso cui è incamminata nel pellegrinaggio del tempo (Parte III:* « Ecclesia viatorum »: la destinazione trinitaria della Chiesa*). L'organicità di questa contemplazione teologica del mistero della Chiesa e della sua comunione missionaria, densa « icona » della « pericoresi » divina, vorrebbe aiutare l'autocoscienza ecclesiale a confrontarsi con l'insieme della propria identità e missione, per stimolare e sostenere la prassi di continua riforma e di rinnovamento incessante, indispensabile al popolo dei pellegrini di Dio.*

Dedico questo libro a tutti coloro che mi hanno insegnato ad amare la Chiesa, offrendosi a me come il volto del suo amore materno: in particolare ai miei Genitori e alla mia famiglia, ai miei formatori nella Facoltà Teologica e nel Seminario di Napoli, specialmente a Chi mi è stato maestro di ecclesiologia, insegnandomi a pensare la Chiesa con intelligenza d'amore, ai Vescovi della Chiesa di Roma, che presiede nella carità, e a quelli della mia Chiesa napoletana, particolarmente a Colui che ha confermato la mia vocazione e mi ha ordinato per il ministero, ai fratelli nel sacerdozio, a cominciare da coloro con cui condivido la vita comune, alle comunità vive che hanno rappresentato e rappresentano la mia concretissima esperienza di Chiesa, al mio Padre spirituale, vero uomo ecclesiale. Le pagine che seguono sono solo un'umile impronta del tanto che ho ricevuto dal Dio vivente attraverso il Suo popolo, nei volti concreti di quanti ho richiamato e dei tanti altri che costituiscono la famiglia della Trinità nel tempo.

Possa lo Spirito nutrire attraverso queste pagine l'amore alla Chiesa di chi già l'ama; possa accendere l'interesse per essa in chi non la conosce e non l'ama; e, soprattutto, possa mostrare nel volto della Sposa qualcosa dello Sposo, nel popolo di Dio, che è insieme il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito Santo, l'icona umile *e grande della Trinità nella storia, comunione suscitata e donata per la salvezza di tutti, Chiesa in missione per completare quella «raccolta» dell'Israele escatologico, che è stata la causa della vita di Gesù e dovrà essere la luce irradiante e attraente per l'universale «pellegrinaggio dei popoli», promesso dai profeti.*

Napoli, 1 Agosto 1994
Memoria di Sant'Alfonso,
« sacerdos neapolitanus », Dottore della Chiesa

BRUNO FORTE

PER LA SECONDA EDIZIONE

A pochi mesi dalla prima esce questa seconda edizione: segno dell'attesa che il volume ha incontrato. In questa inquieta post modernità, che spesso si presenta come una folla di solitudini, il vangelo della Chiesa risuona in tutta la sua carica di bellezza e di offerta di vita vera e piena.

Frattanto, ho ormai approntato per la stampa il volume primo della Simbolica ecclesiale, *intitolato* La Parola della fede, *che costituisce una sorta di introduzione al cristianesimo. Si completa così l'intera opera in otto volumi, di cui l'ecclesiologia è parte fondamentale, perché è nella Chiesa che la Parola della salvezza ci raggiunge e ci è data possibilità di fare esperienza del Mistero santo, proclamato, celebrato e vissuto.*

Napoli, 28 agosto 1995

B. F.

1.

NOSTALGIE DI UNITÀ

Si trovano risposte vere, quando si pongono domande vere. La verità della domanda si misura nel suo rapporto all'interrogativo originario, senza il quale non ci sarebbe ricerca, né pensiero, né volontà di comunicazione: l'interrogativo del dolore. La riflessione, nutrita dalla potenza del domandare e dall'umiltà dell'ascoltare, sorge dalla lacerazione, da quell'esperienza di interruzione e di scissione, che è l'universale esperienza del dolore del mondo: la conoscenza nasce dalla morte. È il silenzio della fine, è la suprema separazione delle vicinanze a costituire il ceppo duro, su cui si infrange ogni superficiale conciliazione della mente: la sofferenza e la morte non sono disponibili a soluzioni compromissorie. Possono essere fuggite, rimosse, mascherate, ma non risolte a buon mercato. La domanda del dolore insegue il fuggiasco, si riaffaccia all'oblio, è sempre in agguato dietro la maschera, semplicemente perché non è fuori, ma dentro colui che la fugge, all'interno della sua finitezza, del suo inesorabile andare verso la morte:

La preda...
che tutti abbiamo in petto, e nemmeno
le febbri di dicembre (i campi
morti d'agosto) portano
sotto tiro...
La preda
evanescente...
La preda
mansueta e atroce
...appare
(s'inselva) nella nostra voce[1].

---

[1] G. Caproni, *La preda*, in Id., *Poesie. 1932-1986*, Milano 1989, 578.

Accettare la tragica verità della domanda significa allora riconoscere la radicalità della propria finitezza e così misurarsi sulla propria, inesorabile solitudine: solitudine è l'interruzione, la lacerazione irrisolta, la dimora della sofferenza, il silenzio della morte. Perciò, ogni tentativo di raggiungere una possibile risposta alla domanda del dolore è mosso da una nostalgia di unità: oltre la solitudine è un cercare la patria dell'incontro, la casa della comunione; oltre la morte è un desiderare la via della vita solidale e piena; oltre il dolore è un domandare il conforto della vicinanza. Sotto ogni ricerca del senso del vivere e del morire umano, nel più profondo di ogni inquietudine del pensiero e del cuore, perfino nella prima origine e nell'ultimo orizzonte di ogni più puro domandare speculativo, è l'attesa e il desiderio dell'unità che si affaccia. La solitudine dell'interrogante viene a cercare nel dialogo le vie della risposta: la comunione più forte del dolore e della morte si trova soltanto nell'uscita da sé, oltre la propria solitudine e il proprio dolore. La parola, in cui si esprime la domanda e si articola la ricerca della risposta, abita necessariamente nella comunicazione con altri... La domanda vera è nostalgia di unità, come un gettare ponti sull'abisso, per trascendere gli angusti confini della lacerazione originaria e dell'originaria solitudine.

È a partire da questa domanda che si deve parlare della Chiesa, non per proiettare su questo tema le forme del desiderio e dell'attesa, ma per discernere nella complessità dei sentieri interrotti della ricerca umana il senso e il valore del vangelo della comunione. La sete della vicinanza e dell'incontro può infatti spingere ad ambigue soluzioni: la nostalgia di unità può produrre, e ha prodotto nella storia, terribili alienazioni, identificazioni rassicuranti, in cui ha vinto infine e senza remissione la morte. La parabola dell'Illuminismo ne è tragica riprova: il domandare solare della ragione adulta dell'uomo moderno ha prodotto tanto le massificazioni dell'ideologia, quanto la solitudine senza speranza del nichilismo. Il « vangelo della Chiesa » non è una terza via fra questi due esiti, ma un percorso altro e diverso, dove la finitezza dell'io non è vinta dall'illusoria potenza del soggetto, ma è accolta e riconciliata dalla gratuita autocomunicazione dell'Altro: alla nostalgia di unità risponde il dono della comunione che viene dall'alto, al ponte vanamente gettato sull'abisso l'offerta di vita del Trascendente, che solo vince il dolore e la morte. Perciò la Chiesa è vangelo, buona

novella della misericordia e della compassione di Dio: è Lui l'Altro, il solo totalmente Altro, che può raggiungere e salvare la solitudine altrimenti irredenta dei viventi, facendola partecipe della propria comunione. È Lui l'evento di un Amore, che non distrugge le interruzioni, ma le assume e le rende inizi di vita, in relazioni nuove, vittoriose della prigione dell'io e dello stesso finale trionfo della morte.

1.1. LA MASSIFICAZIONE DELL'IDEOLOGIA

a) *Il fascino della Totalità*

La forma più alta prodotta dall'uomo moderno per saziare la sua nostalgia di unità e pacificare il pungolo doloroso della morte è stata l'*ideologia*: visione totale del mondo e della vita, espressione compiuta della ragione finalmente adulta ed emancipata, l'ideologia pretende di essere un sapere universale e potente, capace di spiegare, motivare, prevedere e realizzare ogni cosa. Nel suo versante rivoluzionario, come in quello difensivo dell'ordine costituito, nella sua carica di apertura al "non ancora" da essa stessa programmato e voluto, come nella capacità di giustificare e custodire il "già" raggiunto, l'ideologia manifesta la sua matrice ultima e complessa nella fiducia incondizionata nelle possibilità della ragione umana di interpretare, trasformare e governare il mondo. Il razionale è il reale, e il reale si riconduce senza residui al dominio del razionale: al di fuori di una simile equazione, non vi è che inganno o resistenza ottusa. Coerentemente con questo presupposto, compito del pensiero sarà quello di fuggire la notte e di comprendere nella solarità del giorno della ragione la variegata complessità di tutto ciò che esiste. L'avversario della verità della ragione emancipata non manifesterà altro che la sua cecità, l'incapacità di servirsi dell'intelletto e di riconoscerne l'effettiva potenza di realizzazione. Dalla ghigliottina ai campi di sterminio innumerevoli saranno i simboli tragici del processo attraverso cui la totalità dell'idea si convertirà nella storia reale in totalitarismo e violenza.

Nonostante questo prezzo drammatico di alienazione e di morte, l'ideologia ha esercitato uno straordinario fascino sulla vita dei singoli e sul cambiamento dei destini di popoli interi:

se da una parte ha veicolato le esigenze di giustizia e di emancipazione di innumerevoli masse, dall'altra ha fornito agli individui il senso dell'appartenenza a un cammino più grande e comune e ha rassicurato le coscienze dispensandole dal peso della colpa e dalla fatica della continua, esigente fedeltà alla complessità del reale. In tal modo l'ideologia è parsa esorcizzare il dolore e la morte: nel processo del cambiamento rivoluzionario il negativo è sembrato risolversi in un momento tanto necessario quanto passeggero, destinato ad essere superato nella finale vittoria dell'ordine universale della ragione. Lì dove il modello ideologico ha invece motivato la conservazione, il male del mondo e l'inesorabile finitezza della vita sono apparsi come il prezzo necessario da pagare al mito moderno del progresso ed al trionfo della soggettività borghese emancipata. Nell'un caso, come nell'altro, l'idea forza dell'ideologia è stata quella dell'appartenenza a un superiore destino, segnato dall'estensione del dominio del razionale alla totalità del reale. La nostalgia di unità, inseparabile dalla constatazione della finitudine, del fallimento e della morte, è stata risolta nella coscienza di far parte di un processo collettivo, legato alla liberazione o all'affermazione di una classe, di un popolo, di una solidarietà universale, fondata sull'unicità e la potenza della ragione.

b) *La Chiesa nel processo dello Spirito*

Il presupposto speculativo di una simile poderosa identificazione del destino personale con un superiore processo collettivo è stato elaborato da G.W.F. Hegel, il cui sistema è la comune radice dell'ideologia moderna nei suoi svariati sviluppi, di destra e di sinistra. Il modello emblematico del ragionamento si trova nelle riflessioni che le *Lezioni sulla filosofia della religione*[2] dedicano alla Chiesa cristiana, all'interno dell'esame della religione assoluta e più precisamente nell'ambito delle considerazioni consacrate al « regno dello Spirito ». Hegel riconosce nella fede trinitaria la più alta espressione della storia eterna di Dio come Spirito: egli, anzi, non esita a dedurre l'idea della Trinità dal concetto stesso del divino. Se Dio è Spirito, egli non può non essere conoscenza: ma per conoscere, egli ha bisogno di farsi oggetto a se stesso. È così che l'originario soggetto divino, il Padre, si distingue da se stesso, si « oggettivizza », per conoscere se stesso. Questo eterno processo di autodistinzione in Dio è la generazione del Verbo, di cui è manifestazione storica l'incarnazione del Figlio. Ma il processo non può fermarsi alla dolorosa scissione: per conoscersi veramente, Dio come Spirito deve ripossedersi in un'unità più alta di quella originaria, tale da abbracciare in sé la lacerazione e da riconciliarla. Questo terzo momento corrisponde alla processione divina dello Spirito Santo e si rivela storicamente nell'evento di Pentecoste, dono di riconciliazione e origine della Chiesa. La Trinità è così risolta nella storia di un unico Soggetto divino, che vive in se stesso — sia pur nella maniera più alta — l'universale processo dialettico dello Spirito nei tre momenti indisgiungibili dell'« in sé » originario, del « per sé » oggettivante, dell'« in sé e per sé » della sintesi finale.

È in questa luce che per Hegel si può comprendere razionalmente il sorgere della Chiesa: ciò che lo Spirito ha compiuto in Cristo, lo compie nei cristiani. Il separato e distinto è stato unificato: l'idea divina, che si è fatta particolarità, oggettivandosi fino a divenire un « individuo presente immediato », l'uomo Cristo Gesù, è riportata alla sua identità originaria[3]. Il Figlio resuscitato è riconciliato col Padre; ma in lui è l'idea divina che si riconcilia con se stessa e, grazie allo Spirito, potenza di riconciliazione, è ogni uomo che crede nel Figlio a essere portato nella perfetta unione col Padre, nell'unità divina dell'idea. Come in Cristo viene a compiersi l'identità di universale e soggettivo, così nei cristiani assimilati a Lui la soggettività è assunta e risolta nell'oggettività dell'idea, nell'universalità della fede, che è presenza di Dio allo spirito stesso dell'uomo. Il soggettivo e l'universale sono riconciliati: nasce la Chiesa[4]. Grazie allo Spirito ogni singolo individuo può ritornare all'originaria unità con Dio, ogni soggettività può identificarsi con l'universalità dell'idea: in ogni discepolo rivive l'infinita separazione, superata e compiuta nella riconciliazione infinita. « L'unità dei discepoli si fonda sull'intuizione di questo... infinito amore nell'infinito dolore... Non vi è niente di particolare, bensì un universale in se stesso, proprio dell'individuo, reale nella sua soggettività: è lo spirito e lo Spirito Santo. Esso è in coloro che formano la Chiesa cristiana universale, la comunità dei santi. Lo Spirito è l'infinito ritorno in sé, la soggettività infinita... Questo è lo Spirito di Dio, presente, reale, che abita nella sua comunità »[5]. La Chiesa nasce nel momento in cui l'individuo si lascia assimilare completamente all'idea divina universale, e riconosce nel suo spirito soggettivo la presenza dello Spirito assoluto, vincolo e sorgente di unità: così egli diviene cittadino del Regno di Dio, perché il processo eterno dello Spirito si svolge in lui stesso[6]. « Lo Spirito Santo è disceso sui discepoli; da allora essi sono la comunità — questa è la loro vita immanente — e sono andati gioiosamente nel mondo per elevarsi nella comunità universale ed estendere il regno di Dio »[7].

---

[2] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Bologna 1973-1974.

[3] Cfr. *ib.*, II, 379: « Nella religione cristiana l'idea divina si trova in un individuo presente immediato, per gli individui tutto ciò che appartiene al mondo è concentrato in lui; è la sola presenza sensibile che abbia valore, l'astrazione infinita dal presente... Questa individualità, questo individuo è anche sottratto ai sensi, innalzato alla destra del Padre ».

[4] Cfr. *ib.*, II, 386: « Solo nel Cristo poteva congiungersi l'idea infinita dell'uomo e questa non poteva realizzarsi che in Lui... Come si è compiuta la storia del suo insegnamento, della sua vita, morte e resurrezione, così avviene per la comunità e senz'altro conformemente all'idea ».

c) *L'individualità risolta nell'idea*

La comunità è dunque il frutto dell'identificazione di ciascuno col tutto, dell'assorbimento dell'individuale nell'universale, della risoluzione del soggettivo nell'idea: grazie alla comunità ed in essa, lo Spirito vive nella storia e la storia è assunta nel divino. « Così la comunità stessa è lo Spirito esistente, lo Spirito nella sua esistenza, Dio in quanto esistente nella comunità »[8]. Il divenire della Chiesa allora non sarà altro che un esplicitare ciò che essa è già, un portare a compimento l'adeguazione del singolare all'universale, riconducendo le umili storie soggettive all'eterna storia di Dio. La difficoltà e la resistenza a questo processo sta nel fatto che il soggetto resta diverso dallo Spirito assoluto: « Vi è ancora nell'uomo la sua esteriorità e la sua manchevolezza, cosicché egli può sbagliare, esistere in un modo che non è conforme all'interna e sostanziale essenzialità, all'interiorità sostanziale e essenziale »[9]. La Chiesa vive e cresce quando questa resistenza è vinta in una più decisa assimilazione di ogni singolo al tutto, con la conseguente svalutazione del finito e del particolare a favore dell'infinito e del totale[10]. Questo superamento dell'esteriorità e della particolarità nell'universalità dell'idea e dello Spirito è per Hegel ancora parziale nella Chiesa cattolica, legata come essa è ai segni esteriori e visibili dell'azione divina, mentre è invece compiuto e manifesto nel cristianesimo evangelico ripristinato da Lutero[11]. La riflessione sulla religione, e dunque anche quella sulla Chiesa, è pertanto finalizzata in Hegel a raggiungere l'intima razionalità che vi si esprime, e che solo la filosofia — in forma necessariamente ristretta a pochi — mette compiutamente in luce. « Riconciliare la ragione con la religione nelle sue molteplici forme e riconoscerne almeno la necessità »[12] suppone appunto il processo che, partendo dalla sensibilità dell'esperienza religiosa nella sua forma comunitaria, pervenga alla legge universale della ragione, che vi si nasconde, e che, esplicitata, può governare razionalmente la vita e la storia[13]. Si può dunque affermare che la legge della nascita e dello sviluppo della Chiesa, individuata da Hegel nell'evento della Pentecoste come evento dell'assimilazione dello spirito soggettivo allo Spirito assoluto e universale, può estendersi a ogni forma autentica di comunità umana, retta dal lume assoluto della ragione.

Non sorprende perciò che l'eredità del pensiero hegeliano, anche quando si distaccherà dall'interesse per il fatto religioso cristiano, conserverà l'idea razionale della comunità, che He-

---

[5] *Ib.*, II, 381s.

[6] Cfr. *ib.*, II, 394.

[7] *Ib.*, II, 382s.

[8] *Ib.*, II, 397.

[9] *Ib.*, II, 402.

[10] Cfr. *ib.*, II, 402: « La difficoltà è superata, in quanto Dio guarda nel cuore, vede il sostanziale per modo che il carattere esteriore, l'alterità, in generale la finitezza, l'imperfezione, o come altrimenti si definisce, non reca tuttavia alcun impedimento all'assoluta unità; e il finito è abbassato a un inessenziale ed è conosciuto come l'inessenziale ».

[11] Cfr. *ib.*, II, 410: « Le diverse Chiese, le rappresentazioni ecclesiastiche stesse, sono tentativi di sciogliere questa antinomia, questo contrasto in e per sé del divino e del finito... La concezione luterana è senza dubbio la più spirituale, sebbene non sia speculativa », come solo può essere la filosofia. Cfr. pure 396, 408, 411.

[12] *Ib.*, II, 427.

[13] Cfr. *ib.*, II, 390: « L'inizio è dall'apparizione sensibile, la progressione avviene con la scoperta, l'emergere dell'insegnamento di questo contenuto. La comunità è dapprima immediata autocoscienza e la verità giunge ad essa in questo modo sensibile, come determinazione sensibile e si eleva, solo per essere una comunità, da questo modo sensibile alla verità eterna ».

gel coglieva nella sua forma sensibile nella Chiesa. Si potrebbe anzi sostenere che l'ideologia, nelle sue svariate declinazioni, non abbia proposto altro modello di società, che quello desunto dalle riflessioni speculative di Hegel sulla comunità cristiana. Il principio dell'assimilazione dell'individuo alla totalità regge l'ideologia della società senza classi non meno che quella liberale borghese, in cui il singolo è in realtà sacrificato al prodotto e alla crescita del capitale. Il collettivismo ideologico non è che una secolarizzazione estrema dell'idea di Chiesa, razionalmente elaborata da Hegel: esso vive della medesima identificazione di soggettivo ed universale, di finito ed assoluto. L'appartenenza alla « causa » o al processo dello sviluppo esorcizzano il singolo dal peso « inessenziale » della propria singolarità: tutto può e deve essere sacrificato alla realizzazione dell'ideologia, come tutto può e deve essere compiuto in nome di essa, anche quando si tratta di vincere con la violenza più brutale la resistenza di un individuo o di un particolare, che si oppongano ad essere assimilati alla totalità e all'universalità imposte dalla ragione. È così che il risultato finale dell'applicazione alla storia reale del modello ideologico è inesorabilmente totalitario e violento: la massificazione, in cui ogni differenza è risolta in nome dell'identità con l'universale, che si esprime nella ragione del capo o della teoria ideologica, giustifica al tempo stesso l'alienazione dell'irripetibile originalità dei singoli e la repressione violenta delle differenze irriducibili.

In tal modo però la pretesa razionalizzazione compiuta da Hegel del dato sensibile espresso nella Chiesa cristiana conduce ad un esito totalmente opposto a ciò che richiede il vangelo della comunione: se l'ideologia produce a suo modo una « chiesa », e se perfino a volte uno spirito di uniformismo e di massi-
1. ficazione rischia di ridurre la Chiesa stessa a strumento ideologico, non si può tacere la radicale alternativa che la buona novella della comunità nata a Pentecoste rappresenta rispetto ad ogni prodotto dell'ideologia. Mentre secondo la razionalità 2.
ideologica il principio societario è l'identificazione dell'individuo col tutto, l'anima della Chiesa è il valore infinito di ogni persona in quanto voluta ed amata da Dio e chiamata in Lui alla comunione rispettosa e liberante con gli altri. Mentre la legge della comunità ideologicamente motivata è l'adeguamento all'idea, spinto fino alla cecità e alla violenza sul reale, la legge nuova della Chiesa è la carità, in cui l'universale prende il volto concreto dei bisogni del prossimo e si esprime credibilmente solo nell'amore che raggiunge e promuove ciascuno. L'universale della ragione ideologica riduce il particolare a caso da ricondurre al tutto; l'universale della fede cristiana è concreto e personale, si identifica con il Signore Gesù, che nello Spirito vive in ciascuno e libera in lui le energie della speranza e della carità. Alla massificazione dell'ideologia e alla tragica alienazione da essa prodotta non si opporrà mai abbastanza il vangelo della comunione: la nostalgia di unità non solo non trova risposta nel modello ideologico, ma viene in esso pervertita fino al punto di giustificare ogni arbitrio in nome della rassicurante appartenenza al tutto. Altra è l'unità di cui ha bisogno e nostalgia il cuore umano, il cuore della storia...

1.2. LA SOLITUDINE DEL NICHILISMO

a) *Dove il nulla trionfa*

La crisi della ragione ideologica, totalitaria e violenta, ha smascherato l'istanza suprema che l'ha governata: la « volontà di potenza ». La presunzione di equiparare il reale all'ideale si è dimostrata il rivestimento speculativo dell'atteggiamento di asservimento e di dominio che il soggetto pensante ha avuto nei confronti di tutto ciò che esiste. A partire dai Greci, attraverso l'intero percorso della metafisica occidentale, il domandare e l'indagare sono stati lo strumento per ricondurre ogni cosa alla sovranità assoluta della ragione indagante: disperdendosi nel dominio degli enti, il pensiero è caduto nell'« oblio dell'essere », ha smarrito cioè la coscienza della presenza silenziosa e raccolta a tutte le cose dell'imprendibile fondamento degli esseri, davanti al quale porsi in ascolto con timore e tremore. Da Nietzsche ad Heidegger la ricostruzione di un simile sviluppo denuncia il nichilismo di tutta la cultura occidentale: preoccupato di possedere e di gestire gli enti, l'uomo ha perso il contatto con l'essere e si è smarrito nel debole non-essere delle cose, fino a celebrare — proprio nell'apparenza della vittoria sugli esseri — nient'altro che l'universale trionfo del nulla. La stessa teologia cristiana, che pure avrebbe dovuto mantenere nell'ethos dell'Occidente il forte senso dell'alterità del Trascendente, si è spesso risolta in una onto-teologia, che identificando Dio con un ente, sia pure il più alto e sovrano, lo ha in realtà equiparato alle cose, rendendolo in tal modo disponibile al dispotico dominio del pensiero e dell'azione degli uomini. Così « la storia dell'Occidente è la storia del nichilismo » [14].

L'essenza del nichilismo consiste appunto nell'affermare che tutto ciò che è, esce dal niente e ad esso ritorna [15]: la metafisica greca sin dai suoi inizi, attraverso questa sua affermazione portante, ha in realtà mostrato che ogni cosa è stata e torna ad essere niente, e così ha identificato le cose al niente. In tal modo, essa ha potuto concepire il passaggio dal niente all'essere come *produzione* e ne ha attribuito il potere a "Dio" o alla "tecnica". Si è così originato il presupposto teorico, che ha consentito al soggetto storico occidentale di sentirsi padrone e signore dell'universo, esercitandovi dispoticamente quella « volontà di potenza », che è poi l'altra faccia della sua paura e della sua fuga dalla morte. Il mondo non diventa altro che lo spazio del dominio dell'uomo, della disponibilità degli enti a lasciarsi produrre da lui o da lui abbandonare al niente ed alla morte [16]. Questo meccanismo di sopraffazione dell'uomo sugli enti si è espresso in un progetto di dominio del tutto, che ha caratterizzato le diverse forme di civiltà e di esistenza succedutesi nella storia dell'Occidente, motivando e regolando i loro conflitti e la loro successione: « Ogni forma di civiltà e di esistenza, e quindi ogni cultura e ogni sapere, diventano una forza che vuole esistere trattenendo nell'inesistenza le forze antagoniste e la cui giustificazione suprema è data dalla capacità effettiva di trattenervele. La volontà di potenza si esprime quindi, concretamente, come prevaricazione delle forme di civiltà dominanti sulle forme respinte nel niente e aventi lo stesso diritto alla prevaricazione » [17].

---

[14] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982 (nuova edizione ampliata), 137.

[15] « "Nichilismo" significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente » (*ib.*). La tesi ricorre come « Leitmotiv » dell'ampia, poderosa produzione speculativa di Emanuele Severino: cfr. *La struttura originaria* (1957), Milano 1981; *Studi di filosofia della prassi* (1962), Milano 1984; *Essenza del nichilismo* (1972), *o. c.*; *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978; *Destino della necessità*, Milano 1980. Su E. Severino cfr. ad esempio i penetranti saggi di C. Scilironi, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova 1980, e *Atto, destino e storia. Studi su Emanuele Severino*, Padova 1988.

[16] Cfr. *Essenza del nichilismo*, *o. c.*, 319: « Come apertura dell'assoluta disponibilità delle cose all'essere e al non-essere, il "mondo" è l'espressione (la testimonianza) originaria della volontà di potenza ».

L'ethos dell'Occidente non è che questo alternarsi di prevaricazioni, in un incessante coagularsi e disciogliersi di comunità umane, governate dall'unico intento dell'affermazione vittoriosa della propria « volontà di potenza » a prezzo della distruzione dell'altro, il concorrente, l'antagonista, il nemico. Di un simile ethos resta presupposto celato la persuasione che l'ente sia niente, e perciò producibile e distruttibile, disponibile ad essere chiamato all'essere o rigettato nel niente dal semplice potere dell'uomo o del "dio". « L'Occidente è questa persuasione, ma non riesce a riconoscersi in essa, che pure è la sua essenza », perché farlo significherebbe ammettere la paura del niente e la conseguente « volontà di potenza » come anima vera di tutte le forme del suo pensare e del suo agire. Perciò, « prendendo coscienza di sé, questa persuasione si manifesta nella forma del suo opposto: come negazione che l'ente sia niente ». Nasce qui l'ipocrisia e la maschera che dominano l'ethos occidentale e ne falsificano in radice tutti i rapporti. Tuttavia, proprio affermando che l'ente *non è niente*, « in questa negazione l'ente viene pensato come ciò che può non essere, e cioè — ecco il tratto essenzialmente nascosto — come un niente; sì che la nientità dell'ente resta al fondamento della negazione che l'ente sia niente » [18]. E così il nichilismo trionfa su tutta la linea!

b) *La « volontà di potenza » e la Chiesa*

A prima vista, non diversa sembra essere la storia del cristianesimo rispetto alla storia dell'Occidente [19]: anche la Chiesa non è che un'organizzazione della « volontà di potenza », assimilata completamente alla logica del dominio del mondo e perciò nient'altro che una maschera del nascosto trionfo del niente. « All'interno del "mondo", cioè del luogo ove si scontrano le contrapposte volontà di potenza, il cristianesimo, soprattutto nella forma che esso assume nella Chiesa cattolica, è ancora una delle forze più potenti: determina ancora il comportamento di grandi masse e possiede un apparato concettuale altamente idoneo a operare questa determinazione. La potenza sociale della Chiesa non è in contraddizione con la pura fede interiore, giacché anche la pura fede cristiana, come ogni fede, come tutto ciò che si pone al di fuori della verità dell'essere, è una prevaricazione della volontà di potenza. La pura fede è prevaricazione, proprio perché, credendo in qualcosa, rifiuta qualcosa d'altro che ha lo stesso diritto ad essere creduto e cioè a divenire prevaricante. La volontà di potenza, che si esprime nel potere sociale della Chiesa, ha il suo fondamento nella volontà di potenza in cui si realizza la pura fede interiore »[20]. In tal modo, però, la Chiesa è divenuta la responsabile più diretta dell'alienazione del cristianesimo: adeguandosi alla mentalità del mondo, accettando di entrare nella logica del dominio e della concorrenza, essa ha impedito al messaggio evangelico di divenire problema per l'uomo, e perciò di offrirsi come possibile salvezza[21]. Il nichilismo dell'Occidente diviene così la forza di coagulo della comunità ecclesiale, « l'autocoscienza della fede »[22]. La Chiesa rassicura, garantisce, provvede, stimola, annuncia, combatte, risplende perfino nel martirio: ma in tutto questo non tende che a imporsi, a perpetuare la perversa persuasione dell'ethos occidentale, affermando se stessa a prezzo di chi soccombe. Di conseguenza, nessuna vera unità è offerta dalla comunità ecclesiale, se non quella imposta dalla « volontà di potenza », rassicuratrice davanti alla morte. La Chiesa si risolve in una qualunque folla di solitudini, aggregata dal dominio del nulla.

---

[17] *Ib.*, 321.

[18] I passi citati si trovano in *ib.*, 348.

[19] Cfr. E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, in Id., *Essenza del nichilismo*, *o. c.*, 317-387.

L'arma teoretica, che renderebbe particolarmente seducente il nichilismo della fede ecclesiale, sarebbe la pretesa di poter giudicare la verità della ragione con la fede: è qui che si manifesterebbe la forma più sottile della « volontà di potenza » della Chiesa. In nome della rivelazione da essa posseduta e trasmessa, la Chiesa giudica il mondo e le verità proposte dall'analisi razionale; in tal modo domina le coscienze, ma manifesta anche la sua più intima contraddizione. Se infatti la pretesa armonia di fede e ragione fosse una verità filosofica, allora la Chiesa dimostrerebbe di aver ceduto alla sua più terribile nemica, la gnosi, perché la sua presunzione di verità verrebbe a fondarsi su una convinzione razionale e non sull'autorità del rivelato. Se invece fede e ragione dovessero accordarsi in forza della presunta superiorità della fede, allora la Chiesa non avrebbe nulla da dire alla verità filosofica, e dovrebbe anzi essere giudicata da questa nella maniera più ampia[23]. Nell'un caso e nell'altro, la « pretesa » cristiana si fonda su presupposti così deboli, da non riuscire a nascondere la loro motivazione ultima, la « volontà di potenza » e di dominio di questa Chiesa fin troppo ''mondana''[24].

Alla « pretesa » cristiana di verità — che si riduce dunque a null'altro che a un « sentiero della Notte » — bisogna opporre il « sentiero del Giorno », l'apertura alla verità dell'essere. L'abbandono del nichilismo richiede un ritorno a Parmenide, alla sua originaria intuizione dell'essere immutabile ed eterno, in cui si consuma l'unità degli opposti e pertanto l'unità dell'ente e del niente[25]. Questa unità appartiene alla struttura originaria della verità: ogni ente si definisce sul niente da cui emerge e a cui ritorna, come il niente si rapporta costitutivamente all'ente, quale sfondo di cui esso ha bisogno per definirsi e dissolversi, per apparire e annientarsi. Il divenire degli enti, allora, non è che la simultanea insistenza dell'essere e del niente ad ogni istante: l'essere, come il niente, non diviene, ma contemporaneamente è e non è in ogni suo apparire, in ogni suo determinarsi e dissolversi. Se il nichilismo si fonda sull'angoscia del niente incombente, « il sentiero del Giorno » celebra l'eterna unità del molteplice eterno: « Il nichilismo è la celebrazione della penuria dell'esistenza: l'esistenza di qualcosa esige l'inesistenza (la nientità) del suo opposto; l'esistenza del presente esige l'inesistenza del passato e del futuro. Al di fuori del nichilismo, gli opposti non si contendono l'esistenza, ma la godono insieme.

---

[20] *Ib.*, 326.
[21] Cfr. *ib.*, 378.
[22] *Ib.*, 384.

[23] Cfr. *ib.*, 341: da una parte la Chiesa « intende tener fermo il valore soprannaturale della rivelazione, dall'altro lato non intende porsi *timore et tremore* dinanzi alla verità. Ma senza questo timore e tremore la Chiesa è gnosi; e con questo timore e tremore la Chiesa deve lasciare che la verità dell'essere la veda come figlia del ''mondo'' e la giudichi quindi figlia dell'alienazione ».

[24] Cfr. *ib.*, 331.333ss.339ss.

[25] Cfr. *ib.*, 355s: « La verità dell'essere è la negazione che l'ente sia niente. Questa negazione è l'apparire dell'opposizione dell'ente al niente. Se il niente non appare, non solo l'ente non appare come opposto al niente, ma non appare nemmeno come ente... Così, se le stelle sono le stelle del cielo, esse non apparirebbero come stelle, se il cielo non apparisse. In questa direzione va intesa l'unità degli opposti e pertanto l'unità dell'ente e del niente ».

Il passato e il futuro sono: come il presente »[26]. Tutto è e non è insieme, eternamente: ente e niente sono riconciliati in una inseparabile coappartenenza, in un durare che appare nel divenire, ma non si risolve in esso.

Conseguenza di questo approccio alla verità parmenidea è la dissoluzione dell'individuo, della sua storia e della sua morte: « Ciò che viene comunemente chiamato "individuo" è l'unità di un molteplice, cioè un *universale* che si concreta nei punti differenti — che sono le autentiche *individuazioni*. La "storia" dell'"individuo" è il progressivo apparire degli eterni punti differenti della retta »[27]. Nello splendore della verità dell'essere, in cui la particolarità e l'individualità dell'ente sono risolte in apparizione parziale e determinazione transitoria dell'identità del tutto e del nulla, dell'ente e del niente, il destino individuale perde di consistenza e viene assimilato al destino della necessità, al necessario ed eterno identificarsi e coappartenersi di essere e non essere, di passato e futuro, di identità e differenza. La "storia" stessa dell'individuo, che è storia del conflitto e della sopraffazione, giustificata dal permanente incombere del niente sull'esistere e dalla conseguente volontà di dominio del protagonista della storia, è svuotata di consistenza, perché in tutto e in tutti non è che la stessa identità dell'ente e del niente che si esprime: la negazione della penuria dell'esistenza diviene cioè « la negazione che le singole determinazioni debbano contendersi l'esistenza, entrandovi una alla volta e lasciando le altre nel niente »[28]. « La verità dell'essere dice l'eternità di ogni modo dell'essere »[29] e perciò smaschera il non senso del conflitto, il nichilismo che lo ispira e vi soggiace. La stessa morte, sentinella suprema del nulla e sorgente di angoscia, è spogliata di ogni aura tragica, in quanto si riduce a un momento dell'eterno, coestensivo al tutto: « Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamente scolpiti. All'interno dell'intramontabile apparire della verità dell'essere, sorgono e tramontano come le immutabili costellazioni del cielo. Una "storia della salvezza" è possibile soltanto se tutti gli eventi che la costituiscono sono eternamente: il loro avvento è il loro manifestarsi in una successione »[30]. Pertanto, l'uomo conosce veramente la morte soltanto quando vuol affermarsi come "altro" dal tutto per dominare il tutto: anche il morire non è che un'espressione della « volontà di potenza »![31].

c) *Nichilismo e resistenza cristiana*

È a questo punto che la lontananza di queste tesi dalla buona novella del cristianesimo appare in tutta la sua evidenza: nessuna singolarità della persona, nessuna sua dignità e irripetibile originalità è più mantenuta; la serietà e la tragicità del dolore e della morte — supremamente scolpite nella Croce del Figlio — sono risolte in puro apparire e scomparire dell'identico; la storia come cammino orientato a un futuro al tempo stesso desiderato e promesso è ridotta a eterna ripetizione del medesimo, a puro succedersi di momenti eterni, distinti solo nella determinazione del loro apparire, ma non nella verità e consistenza del loro essere e del loro niente. E lì dove sembra offrirsi una mitica armonia universale, è in realtà la solitudine a trionfare a pieno campo: se l'individuo è apparizione e momento del tutto, che al tempo stesso è essere e niente, la coscienza individuale non può che soccombere al peso della sua eccessiva pesantezza d'essere o — che è lo stesso — alla vanità della sua insostenibile leggerezza. Assimilato al tutto, che è sempre insieme tutto e niente, l'individuo si ritrova in una solitudine senza remissione: non ci sono "altri" con cui comunicare, perché in verità ogni "altro", come ogni "io", è pura apparenza; non vi è un domani verso cui orientarsi nella speranza o un'alterità trascendente a cui aprirsi nell'esodo del cuore o della vita che finisce. La verità dell'essere si manifesta certo in una pluralità di aperture: ma ciascuna di esse è coestensiva al tutto, anche se lo manifesta in una forma determinata e non esaustiva. Se questo non è solipsismo, trionfo totale della prigionia dell'individualità[32], non è certo neanche condizione di possibilità di un dialogo fra diversi o di un incontro nella comunione: «godere tutti insieme l'esistenza», sapersi pure apparizioni del tutto e del nulla, non motiva certo l'attenzione all'altro, la sua accoglienza profonda nella dimora dell'io, il dono dell'amore. La presunta verità dell'essere è raggiunta al prezzo della perdita della persona, della diversità e della dignità dell'altro, del senso della vita e della storia in un orizzonte di attesa e di speranza.

---

[26] *Ib.*, 359.
[27] *Ib.*, 360.
[28] *Ib.*, 363.
[29] *Ib.*, 369.

[30] *Ib.*, 381.
[31] Cfr. *ib.*, 383: « L'uomo diventa un mortale quando la volontà isolante si identifica ad uno degli enti della terra nientificata e lo protegge dal niente che lo attraversa e lo circonda... La volontà di morire è la volontà di potenza ».
[32] Cfr. *ib.*, 351, n. 39.

Cacciato dalla porta, il nichilismo riemerge così dalla finestra: non è infatti somma «volontà di potenza» questa pretesa assoluta di identificarsi col tutto, di perdersi in esso in una presa così totale, da abbracciare al tempo stesso e senza contraddizione la morte e la vita, il tempo e l'eterno, il passato e il futuro, l'essere e il niente? Non è sortilegio di chi vuol tutto dominare e comprendere precisamente questa «pretesa» di presentare «il sentiero del Giorno» in una luminosità, che trascura o risolve monoliticamente le complessità, le interruzioni, i silenzi, e perfino la morte? E la stessa morte — che alla luce della pretesa verità dell'essere appare il frutto della «volontà di potenza» di chi, volendosi individuo, non sa consegnarsi al tutto e al nulla di quella verità, che cancella i suoi limiti —, non è invece, esattamente al contrario, ciò che produce la «volontà di potenza» quale forma della continua fuga da essa?

La nostalgia di unità, che è dentro ai meccanismi di dominio e alle seduzioni della «volontà di potenza», non è appagata in essi, come giustamente mostra l'analisi dell'«essenza del nichilismo»: ma non è neanche risolta nella «pretesa» di una verità dell'essere che tutto assorba nell'identità degli enti e del niente, ed elimini ogni spazio della differenza, riducendola a pura forma dell'apparire, svuotata al tempo stesso di serietà tragica e di dignità etica. Se la Chiesa ha potuto prestarsi nel tempo in alcune sue espressioni alla critica che la vede strumentale al nichilismo, "mondana" fra le forme mondane della «volontà di potenza», il Vangelo da cui nasce e che sempre nuovamente la raggiunge e la costituisce non è riducibile a una simile vittoria del nulla: la dignità dell'essere personale, la potenza riconciliatrice dell'amore, il rispetto del diverso, l'apertura al Trascendente, gli orizzonti della speranza e della fede nell'impossibile possibilità divina, sono anzi la vera alternativa al nichilismo e alla «pretesa», non meno nichilista, di una verità dell'essere, che tutto risolva nell'identità dei contrari. Al di là della lettura fin troppo omogenea e semplificante della complessa storia dell'Occidente e del destino della necessità, anzi precisamente come principio di permanente rottura e sovversione in essa, il Vangelo cristiano della comunione sta e resta, anche negli sviluppi dell'ethos occidentale, come una singolare offerta di senso, di dignità, di bellezza, di serietà tragica, per il singolo e per la comunità. La Chiesa, nel forte e profondo senso che le è dato dalla fede trinitaria, è appunto questa buona novella, nonostante e perfino attraverso le sue incompiutezze, le sue infedeltà e i suoi possibili cedimenti alla sapienza "mondana"...

1.3. IL «VANGELO DELLA CHIESA»

a) *L'«esigenza» della Chiesa*

«Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime»[33]. Queste parole — scritte agli albori degli anni venti (i «golden twenties»!), stagione tanto drammatica, quanto decisiva per i destini dell'Europa e del mondo — riconoscono nel travagliato processo storico dei primi decenni del secolo ventesimo l'emergere di una rinnovata consapevolezza, di una «esigenza»[34] della Chiesa, che autorizzerebbe perfino a caratterizzare il Novecento come il «secolo della Chiesa»[35]. La crisi prodotta dalla prima guerra mondiale aveva mostrato i limiti del trionfo del soggetto, che la ragione moderna aveva celebrato e che tanto la cultura liberal-borghese, quanto quella rivoluzionaria avevano fatto proprio. Diveniva evidente che all'esaltazione idealistica della soggettività mancava l'originaria esperienza della realtà: ammaliato dall'ideologia, « l'uomo non vedeva la cosa reale, lo spessore della vita, non vedeva "l'uomo". Egli viveva... di concetti e di meccanismi, di formule e di sistemi che intendevano le cose e cercavano di dominarle, ma esse stesse non avevano con lui rapporto alcuno »[36]. La stessa idea di socialità e il concetto di comunità venivano a risolversi alla luce dell'orizzonte ideologico in una compattezza massificante: « Non esisteva la comunità, ma l'organizzazione; dappertutto, dunque anche in campo religioso »[37]. La Chiesa stessa sembrava rispondere alla malia della ragione moderna con un'immagine di sé alternativa a quella della massificazione ideologica, ma proprio per questo dello stesso genere: « Tutto questo esercitava naturalmente il suo influsso anche sull'immagine della Chiesa. Essa appariva principalmente come istituzione religiosa utilitaria e giuridica. Ma quanto in essa vi è di mistico, quanto sta dietro agli scopi e alle istituzioni tangibili, quanto si esprime nel concetto del Regno di Dio, del Corpo Mistico di Cristo, non era direttamente sentito »[38].

---

[33] R. Guardini, *La realtà della Chiesa*, Brescia 1967, 21: il testo di cui fa parte la citazione — intitolato *Il senso della Chiesa* (*Vom Sinn der Kirche*) — uscì in prima edizione nel 1922.

[34] Il termine è qui usato non nel senso di un'attesa necessaria, che in qualche modo «costringa» il dono dall'alto della comunione, ma in quello di un orientamento radicale e di un'istanza storico-culturale, che rispetta la sorprendente gratuità del dono divino: così ad esempio H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, a proposito dell'«esigenza» di Dio: «Se noi l'esigiamo, è perché egli per primo esige da noi quest'esigenza (*exigence*)» (490). Il termine viene ampiamente usato da M. Blondel, *L'Azione* (1893), a cura di S. Sorrentino, Milano 1993, che molto influenzò il pensiero di de Lubac.

[35] L'espressione è di O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

Contro questa alienazione massificante dell'ideologia — che sarebbe ancora durata a lungo nei suoi effetti, producendo anzi i frutti più tragici nei totalitarismi impostisi fra le due guerre mondiali — si andava profilando l'esigenza di un ritorno al concreto, e perciò all'infinita ricchezza e dignità del singolo: « Vari sintomi stanno ad indicare che ora si va assumendo il reale concreto quale unica realtà data, collegando unicamente con esso tutto ciò che è astrattamente valido... Il concreto, nella sua illimitata ricchezza, diviene esperienza vissuta, e così pure diviene esperienza la felicità di penetrarvi e di avventurarvisi »[39]. Ciò comportava contemporaneamente il netto rifiuto dell'incantesimo idealista e la riscoperta gioiosa della comunità viva, fatta di persone reali: « L'idealismo moderno contro *il* quale per tanto tempo erano stati vani *tutti gli* attacchi della logica — poiché appunto *il* fondamento del suo sistema non era una dimostrazione, ma l'attitudine spirituale di tutta un'epoca irrigiditasi in forma di dogma — non ha più bisogno sostanzialmente di essere confutato. *Il* suo incantesimo è svanito, e ci domandiamo come abbia potuto essere sopportato così a lungo »[40]. « Così anche la comunità appare come una realtà immediatamente data... Esistono gli altri come esisto io. Ognuno mi è congiunto, ma ognuno è anche un mondo a sé, di insostituibile valore. Di qui la conseguenza appassionante che noi ci apparteniamo, siamo fratelli, sorelle! »[41]. Contro il dominio della soggettività, spinto fino a ricondurre forzatamente all'ideale la realtà intera, è la presenza dell'altro a farsi nuovamente strada, è — in senso pieno — la Chiesa a risvegliarsi nelle anime: « La realtà delle cose, la realtà dell'anima, la realtà di Dio ci vengono incontro con nuovo vigore... In questo atteggiamento religioso s'inserisce in modo vitale anche il prossimo. Esiste la collettività religiosa, ma non come una semplice somma di individui chiusi in se stessi, bensì come una realtà che trascende i singoli: la Chiesa »[42].

Ciò che manca a questa lettura è il sospetto, divenuto amara realtà, che l'ideologia, più che dissolversi, ceda il posto alla sua anima più profonda: il nichilismo. Le grandi avventure ideologiche del Novecento non sono altro che l'esplicita realizzazione di quella « volontà di potenza », che si cela dietro il trionfo moderno del soggetto e del protagonismo della ragione. La realtà è « nientificata », ridotta a semplice campo della produzione e della distruzione dell'uomo, a "mondo" disponibile a ogni progetto di conquista e di dominio, elaborato dalla ragione, padrona esclusiva di sé e delle cose. L'« essenza del nichilismo » sta tutta in questa presunzione di possesso, in questo venire allo scoperto del delirio di onnipotenza della ragione adulta ed emancipata. All'unità massificante dell'ideologia si congiunge l'annullamento dell'individuo nella solitudine nichilista, dove l'illusione di appartenere alla classe, al popolo, al partito, alla razza, maschera la perdita di identità e di dignità del singolo, il suo divenire strumento del tutto, incondizionatamente disponibile alla « volontà di potenza » espressa dalla ragione del Capo. Nel nichilismo dell'ideologia effettivamente realizzata, l'uomo è solo, non soltanto rispetto agli altri, perché con essi ogni rapporto è strumentale, ma anche in rapporto a se stesso, perché la sua identità originaria e irripetibile è perduta, dissolta nel potere al tempo stesso creativo e distruttivo dell'apparato e del culto della personalità di chi lo governa. Né — come si è visto — il nichilismo è superato in una visione del mondo che tutto riporti alla permanente, eterna identità di essere e di niente, risolvendo le differenze in apparizioni e gli individui con le loro storie particolari in determinazioni parziali del tutto, chiamate ad apparire e scomparire come le stelle nel cielo notturno.

---

[36] R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, *o. c.*, 23s.
[37] *Ib.*, 24.
[38] *Ib.*, 25s.
[39] *Ib.*, 26.

[40] *Ib.*, 27.
[41] *Ib.*, 28.
[42] *Ib.*, 31.

La risposta vera alla nostalgia di unità, che nasce dalla morte, resta per la fede soltanto la Chiesa: e ciò perché solo nella comunione ecclesiale la soggettività è al tempo stesso raggiunta, limitata ed affermata dall'Altro. « È un processo di portata incommensurabile. La vita religiosa non viene più soltanto dall'io, ma nasce al tempo stesso dal polo opposto, nella collettività oggettiva e formata. Essa vive anche là, quindi nei due poli. La vita ritorna ad essere ciò che è per sua natura: un fenomeno di tensione, un arco di fiamma, che sussiste libero e integro solo quando s'innalza da ambedue le parti. L'oggettivo non è soltanto limite del soggettivo inteso come unico specifico religioso, ma è in linea di principio un dato essenziale, necessario alla vita religiosa; ne è la premessa e il contenuto... Tutto ciò può essere espresso solo in questi termini: la realtà immensa, la "Chiesa", si fa nuovamente viva, e noi comprendiamo che essa è davvero l'Uno e il Tutto »[43]. Ciò che insomma ha determinato la crisi dell'ideologia è la sua incapacità di riconoscere l'Altro, e ancora di più la sua volontà di ricondurlo al dominio della soggettività, per assimilarlo e manipolarlo. Nella totalità ideologica non c'è spazio per la differenza: e questa assenza produce inesorabilmente violenza, alienazione e morte. Lo stesso, tuttavia, avviene nella concezione del nichilismo: tanto nella forma militante, che tutto vuole asservire alla « volontà di potenza » dell'io, quanto in quella « parmenidea », che tutto riconduce all'essere immutabile ed eterno, coestensivo al nulla ed anzi identico con esso, l'atteggiamento nichilista non ammette la differenza, non tollera l'alterità, e si vede necessitato a distruggerla o a ricondurla a pura apparenza del medesimo. La Chiesa è invece lo spazio dell'Altro e del suo incontro, vero e liberante, con l'io: è questo il motivo profondo del suo « risveglio nelle

---

[43] *Ib.*, 33s. Sull'idea di « opposizione polare », caratteristica del pensiero di Guardini inteso come « filosofia del concreto vivente » cfr. l'illuminante ricerca di M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990.

anime ». Contro la massificazione ideologica, il « vangelo della Chiesa » richiama l'infinita dignità di ogni singola persona umana davanti a Dio e davanti agli uomini, indipendentemente dalla sua storia e dalle sue posizioni. Contro il nichilismo, esso proclama la possibilità reale dell'incontro con l'altro e la vittoria della solitudine, grazie al dialogo ed alla solidarietà, che sono generati e sostenuti dall'amore di gratuità. In entrambi i casi, è la buona novella della comunione, che risuona come risposta vera alle esigenze più profonde emergenti dalla crisi del nostro presente: e la comunità ecclesiale si offre come il luogo, in cui la realizzazione storica di questa comunione è resa possibile grazie al dono dall'alto.

Quest'offerta di comunione risponde peraltro a una nostalgia incancellabile, strutturalmente presente nel cuore umano[44]: fatto per amare, l'essere umano non si realizza che amando. « Alla morte, chiave di volta della creazione, che imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della creaturalità, la parola "è stato", a lei l'amore dichiara battaglia, l'amore, che conosce unicamente il presente, vive del presente, ardentemente desidera il presente... Esso è sempre nell'oggi e tutto nell'oggi, ma ogni morto "ieri", ogni morto "domani" viene a suo tempo inglobato in questo "oggi" vittorioso; questo amore è l'eterna vittoria sulla morte; la creazione, che la morte corona e conclude, non può tener testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità »[45]. L'amore è origine prima e sempre nuova di ogni vivere, di ogni uscire dalla morte. Per amore siamo nati; per amore viviamo; essere amati è gioia della vita; non esserlo e non saper amare è infinita tristezza. « Chi non ama rimane nella morte » (1Gv 3,14), non nasce alla vita: l'amore è l'esperienza originaria e originante dell'esistenza, l'esodo originario che è al tempo stesso il misterioso, originario avvento del dono di esistere. « Se c'è in me una certezza incrollabile, essa è quella che un mondo che viene abbandonato dall'amore deve sprofondare nella morte, ma che là dove l'amore perdura, dove trionfa su tutto ciò che lo vorrebbe avvilire, la morte è definitivamente vinta»[46].

---

[44] Sull'approccio teologico-fondamentale al mistero della Chiesa a partire dalle strutture dell'antropologia cfr. P. Hünermann, *Dimensioni antropologiche della Chiesa*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, 172-199. Ci si limita qui a considerare il bisogno di comunione dialogica nell'amore, rimandando per una più ampia riflessione sull'« antropologia aperta » al dono dall'alto a B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1993, specie Parte Prima.

[45] F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 167 e 176.

Se questo è vero, se l'essere nel più profondo degli esseri è amore, la struttura originaria di tutto quanto esiste implica la dialettica di alterità e di comunione, che è la dialettica dell'amore: per amare bisogna essere almeno in due, uscire da sé per andare verso l'altro e accogliere a tal punto l'altro in sé, da ritrovare se stessi in lui. Chi ama riconosce l'altro in quanto altro e tende a farsi uno con lui, non sopprimendo la sua alterità, ma offrendogli la propria identità e accogliendo in dono quella dell'altro. L'amore è esodo senza ritorno, offerta radicale di sé; l'amore è avvento senza rimpianto, accoglienza radicale dell'altro: «Tu, Padre, in me, ed io in te» (Gv 17,21). In questo gioco dell'amore c'è dunque una provenienza, una venuta e un avvenire: la provenienza è la gratuità, l'uscire da sé nella pura generosità del dono, per la sola gioia di amare; la venuta è l'accoglienza della provenienza altrui, la pura gratitudine del lasciarsi amare; l'avvenire è la conversione delle parti, il dono che si fa accoglienza e l'accoglienza che si fa dono, l'essere liberi da sé per essere uno con l'altro e nell'altro e l'essere comunione per vivere una nuova libertà, l'uno rispetto all'altro ed insieme verso gli altri. Solo chi vive in pienezza questo gioco della provenienza, della venuta e dell'avvenire dell'amore, solo chi percorre la dialettica impegnativa della gratuità, della gratitudine e della comunione libera e liberante di esse, avanza nella via della vita: a lui si rivela la profondità delle cose, il senso del vivere e del morire umano, la bellezza dell'esistere in comunione.

Tutto ciò non può svolgersi nella solitudine di uno spirito sazio di sé, amante soltanto di se stesso: l'alterità che l'amore richiede è reale, è un vero tu, un vero noi. «Non è mediante il rapporto con il proprio "sé", ma è mediante il rapporto con un altro "sé" che l'uomo potrà raggiungere la completezza»[47]. La comunità è la "casa" dell'amore: essa traduce, nella concretezza dei giorni, la verità della storia dell'amore. In quanto tale, la comunità esige di essere la somma di tante, libere provenienze dell'amore: non una sola, ma tante gratuità si

richiedono per fare un comune cammino. Ciascuno è provenienza per l'altro, ciascuno è inizio di amore, a ciascuno incombe l'urgenza di iniziare ad amare. Ogni idolatria, che rapporti a uno solo l'inizio dell'amore, ogni culto della personalità o sacrificio cieco della diversità, è perdita e fine dell'amore. Ognuno è e deve essere se stesso, amando e lasciandosi amare. È per questo che la somma varia e complessa delle differenti sorgività diventa comunione solo nel momento in cui ciascuno da provenienza accetta di farsi accoglienza e venuta. Questo gioco del dare e dell'accogliere, della gratuità e della gratitudine deve, infine, essere aperto, se si vuole che la comunità rifletta e costruisca veramente la storia dell'amore: dove ci si chiude nella sicurezza dei pochi, dove l'amore non libera energie nascoste e non suscita nuovi esodi e nuovi avventi d'amore, lì la comunità non esiste e l'amore, se c'è, intristisce e muore. La dialettica dell'alterità e della comunione, il gioco originario e originante dell'amore, non è meno esigente per la comunità, che per il singolo.

Ritorna, allora, a partire dal più profondo dell'essere umano la grande domanda, che si affacciava già nell'analisi del processo epocale che ha segnato il secolo ventesimo: chi renderà l'uomo capace di amare? Chi lo libererà dalla gelosia del possesso, dall'amarezza dell'ingratitudine e dalle lacerazioni della cattura, che paralizzano l'amore? Si diventa capaci di amare quando ci si scopre amati per primi, avvolti e condotti dalla forza dell'amore verso un futuro, che lo stesso amore costruisce in noi e per noi: fare questa scoperta equivale per il cristiano a credere nella Trinità del Dio vivente. «Padre santo, custodisci nel Tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi» (Gv 17,11). Nella «pericoresi» dell'eterno amore, nel dinamismo incessante del reciproco darsi ed accogliersi, aperto a dare l'essere e la vita alle creature e ad assumerle nella comunione eterna delle divine Persone, il Dio cristiano si offre come l'evento irradiante dell'amore eterno: «In verità, vedi la Trinità, se vedi l'amore». «Ecco sono tre: l'Amante, l'Amato e l'Amore»[48]. È attraverso la missione del Figlio e dello Spirito che la Trinità viene ad offrirsi come l'origine, il grembo e la patria dell'amore: amato dal suo Dio, l'uomo può divenire capace di amare il suo prossimo: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 15,12). «Siano in noi una cosa sola» (Gv 17,21). Avvolto dall'amore eterno, accolto nella storia trinitaria dell'amore, l'uomo può costruire storie d'amore nella verità della sua vita. Perciò la Chiesa, comunità in cui il credente fa l'esperienza viva dell'incontro con questo amore, è la «buona novella», che risponde al bisogno più vero del cuore umano: «Nulla di ciò che l'uomo crea o di ciò che rimane sul piano dell'uomo potrà strappare l'uomo alla sua solitudine. La solitudine, anzi, si accrescerà sempre più man mano che egli scopre se stesso, perché essa non è altro che il rovescio della comunione alla quale egli è chiamato. Venuta a mancare la comunione, resta la solitudine che ne ha l'ampiezza e la profondità». Solo Dio può dare risposta a questa attesa infinita, Lui che «ci ha creati per essere introdotti insieme in seno alla sua vita trinitaria... Ora, c'è un luogo in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C'è una "famiglia di Dio", misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitiva e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. Unica società pienamente "aperta", essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni... Tale è la Chiesa»[49].

---

[46] G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, 189.

[47] M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Torino-Leumann 1983, 83s.

[48] Sant'Agostino, *De Trinitate* 8, 8, 12 e 8, 10, 14: *PL* 42,958 e 960.

b) «*Una, Sancta, Catholica et Apostolica*»

Che la Chiesa sia comunione, e dunque ambiente vitale della comunicazione e della reciproca affermazione dell'identità e della differenza, dell'io e del diverso, anzi del Totalmente Altro, lo mostra l'antichissima dottrina delle *notae Ecclesiae*[50]. Fu il Simbolo del I Concilio di Costantinopoli (381) ad aggiungere all'articolo di fede sulla Chiesa i quattro termini «una, santa, cattolica e apostolica»[51]: con essi si intendevano richiamare le

---

[49] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 292s.

[50] Per l'aspetto storico cfr. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937 e Y. Congar, *L'Église, De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Dello stesso, per lo sviluppo teologico, cfr. *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 439-714: la trattazione sul-a *Teologia della missione* (605-635), all'interno della riflessione sulla cattolicità, è di P. Rossano.

[51] *DS* 150. I precedenti sono nel simbolo di Epifanio di Salamina (*DS* 42), che

proprietà essenziali della Chiesa, scaturenti dal più profondo della sua natura. Solo molto più tardi, in contesto polemico e apologetico — come fu quello della teologia controriformista — prevalse il senso funzionale, che identificava nelle note le caratteristiche capaci di far riconoscere la vera Chiesa[52]. L'idea forza che emerge dalla dottrina delle «notae» è che l'unità della Chiesa non è equiparabile a nessun genere di unità realizzabile a partire dall'uomo con le sue sole capacità: non si tratta, cioè, né di un'unità prodotta dal soggetto e riconducibile al suo dominio e alla sua centralità, né di un'unità derivante dall'assenza di differenze reali, espressione della verità dell'essere, che assorbirebbe in sé tutte le parzialità e i processi del divenire, riducendoli a semplice apparizione o determinazione provvisoria all'interno della totale identità dell'ente e del niente. Né massificazione, né nichilismo è l'unità che il «vangelo della Chiesa» propone al mondo: e ciò perché è l'incontro e l'unione dei diversi, di Dio e degli uomini, del singolo e del prossimo, delle razze e delle culture, in tutta la loro inconfondibile originalità, ma anche nella verità della loro più alta comunione, che si realizza nell'*Una, Sancta, Catholica et Apostolica Ecclesia*. Reale alterità e non meno reale comunicazione, ricchissima pluralità e non meno ricca e profonda unità, luogo in cui ogni identità è affermata non a prezzo, ma grazie ad una più alta comunione, singolarità dell'esodo umano riconciliate dalla forza dell'unico Avvento divino, tale è la Chiesa professata nel Simbolo.

---

avrebbe a sua volta utilizzato quello di Cirillo di Gerusalemme (*DS* 41). Il Medioevo designò i quattro termini comunemente come *conditiones*, *signa*, *notae*; il secolo del Concilio di Trento preferì *qualitates*, *indoles*, *rationes*, *praerogativae*, *proprietates* (nel *Catechismo romano*); si impose infine su tutti il titolo di *notae* (Giovanni Eck, Bellarmino). Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 439-441.

[52] Al servizio dell'intenzione apologetica si moltiplicò il numero delle note, con la convinzione di apportare così ulteriori elementi all'obbligo morale di riconoscere ed accettare la vera Chiesa. Resta chiaro, comunque, che anche senza intenti apologetici altre caratteristiche essenziali della Chiesa e del discepolo potrebbero essere richiamate: così la carità, il martirio, lo zelo missionario... La cosiddetta «via notarum» non va allora presa in senso ristretto, ma come evocativa di un sistema ampio e complesso di segni, in cui rifulge il vangelo della Chiesa, e il cui valore, pur fondato su elementi oggettivi, implica però la recezione soggettiva, che può attribuire accenti diversi a note diverse. La nota di Chiesa «romana», già presente nel Decreto Gelasiano (*DS* 354) e variamente usata, può considerarsi dal punto di vista ecclesiologico una precisazione dell'apostolicità: «Ecclesiologicamente l'aggettivo non significa altro che l'accettazione della Chiesa quale il Signore l'ha strutturata, con la funzione pastorale derivata da Pietro»: Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 444.

L'*unità*, che non annulla, ma accoglie e vivifica la diversità, risplende anzitutto nella confessione dell'*Ecclesia Una*: il principio dell'unità ecclesiale e la ragione dell'unicità della Chiesa si trovano nell'unità e unicità di Dio Trinità. È la gratuita autocomunicazione della vita divina che stabilisce, fra coloro che accolgono il dono, un'unità più ricca e profonda delle loro differenze e li mette in grado di comunicare fra di loro nella carità, dando agli altri testimonianza di una comunione, che null'altro al mondo può offrire agli uomini: « Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me » (Gv 17,21-23). « Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,34s). L'unità della Chiesa viene dall'alto, è dono e partecipazione gratuita alla vita della comunione trinitaria, che fa di essa il « popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo »[53].

Il dono va accolto nella fede, consegna incondizionata del cuore e della vita a Dio ed adesione senza riserve alla Sua rivelazione: mediante la fede la soggettività prigioniera di sé è finalmente liberata e si apre all'avvento dell'Altro, che solo può pienamente colmarla nelle sue attese più vere. Perciò si può dire che la fede è principio interno dell'unità della Chiesa, e che questa è coesione derivante dal totale dipendere di ciascuno dall'Unico, e da quell'Unico che, essendo Trinità in se stesso, è comunione accogliente, rispettosa e vivificante della diversità. La fede genera la « congregatio fidelium »[54]. Al tempo stesso, però, in quanto l'atto del credere richiede l'accoglienza della parola, che testimonia la rivelazione divina, e l'annuncio di questa parola è compiuto nella predicazione ecclesiale, la fede raccoglie la Chiesa anche dall'esterno, intorno al primato della Parola di Dio e alla fedele trasmissione di essa, che si compie nel vivo della tradizione ecclesiale. L'obbedienza alla Parola conduce il credente ad accogliere la piena comunicazione della vita divina nell'evento sacramentale: è in esso che parole e gesti della storia dell'uomo vengono resi dallo Spirito segni e strumenti dell'incontro con Dio. Nel sacramento l'unità della Chiesa è al tempo stesso generata ed espressa: e questo vale in particolare del battesimo, inizio della partecipazione alla vita eterna, e dell'eucaristia, che è il « sacramentum unitatis », il culmine e la sorgente dell'intera esistenza ecclesiale. Nella celebrazione eucaristica si fa presente la Pasqua riconciliatrice del Figlio, e la comunione al Suo Corpo e al Suo Sangue rende i credenti un sol Corpo in Lui, uniti in un solo Spirito, popolo dell'unico Dio. La carità divina viene così effusa nei cuori ed esige di esprimersi in un'unità, che è al tempo stesso comunione, servizio e missione. La Chiesa dell'amore non è altro che la comunione generata, alimentata e continuamente rinnovata dalla vita trinitaria, accolta dalla fede nella Parola e negli eventi sacramentali[55].

Quest'unità veniente dall'alto costituisce la Chiesa nella sua totalità, nella sua unicità, nella sua universalità, come « Chiesa di Dio », che si fa presente nei vari luoghi e nelle diverse situazioni storiche: perciò il Nuovo Testamento parla di Chiesa in riferimento tanto all'unità universale e totale (cfr. ad esempio Ef 1,22; 3,10.21; 5,23ss; Col 1,18.24), quanto alle sue realizzazioni locali e particolari (cfr. 1Ts 2,14; 2Ts 1,4; 1Cor 16,1 e 19; 2Cor 8,1; At 15,41; 16,5; 18,22; ecc.). Contrapporre queste due forme dell'unica unità donata da Dio al suo popolo è contrario al vangelo stesso della comunione: l'*Ecclesia Una* è la Chiesa universale, ed è insieme il suo manifestarsi ed attuarsi nelle Chiese locali o particolari, proprio perché non è la Chiesa a darsi la sua unità — e quindi quasi a produrla in forma moltiplicativa, come se si potesse opporre l'unità realizzata in un luogo a quella universale o a quella altrove attuata —, ma è Dio a dargliela come partecipazione all'unica, indivisibile unità della vita trinitaria. Come l'eucaristia è una ed unica dovunque essa sia celebrata, anche se è sempre celebrata nella concretezza di un luogo e di un tempo, così l'unità della Chiesa è una ed unica, anche se si manifesta nella varietà delle sue realizzazioni locali e temporali. Perciò la contrapposizione fra una « ecclesiologia universale » ed un'« ecclesiologia eucaristica » o « locale »[56] contraddice la ricchezza dell'unità, che il Simbolo confessa come proprietà essenziale della Chiesa. La reciproca tensione e la compenetrazione delle due istanze dell'unità, quella universale e quella locale, è una riprova dell'irriducibilità dell'unità ecclesiale all'orizzonte semplificante ed impoverente di una concezione unicamente mondana e storica dell'unità. Solo l'idea della « pericoresi » divina, della mutua inabitazione delle tre Persone nell'unità essenziale del Dio Amore, può offrire una qualche illuminazione della realtà di comunione, che è l'*Ecclesia Una*: e come fra il Padre e il Figlio lo Spirito è vincolo di carità e dono di libertà, nel quale si compie ogni dono divino, così nella Chiesa è lo Spirito — comunicato attraverso la Parola, i sacramenti e il dono dell'amore — il principio invisibile e sempre vivo dell'unità.

---

[53] « De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata »: san Cipriano, *De Orat. Dominica* 23: *PL* 4,553; Hartel III, A, 285.

[54] Formula usata da san Tommaso al punto, che può essere considerata « l'espressione consapevole e lucida del suo pensiero profondo » intorno alla Chiesa: Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 459. Cfr. *Compendium Theol.* 1,147: « Gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationabilium... quantum ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur sancta Ecclesia Catholica, nam Ecclesia congregatio fidelium est ».

[55] Per questa visione eucaristica e trinitaria dell'unità ecclesiale cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, 1988², e Id., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984, 1990⁶.

Che la Chiesa sia il luogo di incontro del mondo delle identità umane con il Totalmente Altro, che vi irrompe e lo rinnova nell'unità donata dall'alto, è mostrato in maniera precipua dalla nota della *santità*: *Ecclesia Sancta*! Questo attributo, il più antico che sia stato aggiunto alla parola ''Chiesa''[57], ha profonde radici bibliche: esso sta a dire contemporaneamente l'appartenenza e l'orientamento totale a Dio, l'essere « separati » perché scelti da Lui e consacrati a Lui, il tre volte Santo (cfr. Is 6,3). Come Israele è « nazione santa » (Es 19,6), così lo è la Chiesa (cfr. 1Pt 2,9), i cui membri sono chiamati i « santi » (cfr. 1Cor 14,33; 16,1; 2Cor 8,4; 9,1ss; Rm 15,26.31; At 9,13.32.41; ecc.). Cristo ha amato la Chiesa e si è consegnato per lei « per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti

---

[56] Come è proposta ad esempio da alcuni teologi ortodossi, ed in particolare da N. Afanassieff in molti suoi scritti e specialmente nella sua opera fondamentale, uscita postuma: *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975.

[57] Fra le confessioni di fede l'attributo si trova già nel Simbolo cosiddetto apostolico: *DS* 10 (Roma, inizi del III secolo). L'uso in riferimento alla Chiesa è comunque anteriore: cfr. J. N. Kelly, *I Simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987, 154-157.

la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (Ef 5,26s). Per opera dello Spirito Santo la Chiesa è edificata come « tempio santo », « dimora di Dio » (Ef 2,21s). Popolo di peccatori, costituito da creature umane che portano in sé il peso della colpa, e sono caratterizzate dalla debolezza anche quando sono riconciliate dalla grazia della giustificazione, la Chiesa è santa perché è e resta la Chiesa *di* Dio.

È in forza della fedeltà e della santità assoluta dell'Eterno, che la Chiesa non può perdere la sua santità radicale, anche quando è segnata dalla lacerazione e dal peccato: si potrebbe dire che anche se la santità non appartenesse alla Chiesa, la Chiesa non cesserebbe di appartenere alla santità. Con ardita combinazione la tradizione viva della fede ha chiamato la Chiesa « casta meretrix »[58], pura e santa in quanto « Ecclesia congregans », popolo cioè in cui risplende l'iniziativa della santità divina, « meretrice » appesantita dall'infedeltà dei suoi membri in quanto « Ecclesia congregata »[59], comunità dei convocati, chiamati a rispondere nella libertà al dono dall'alto. Santa nel suo essere da Dio, di Dio e per Lui, generata dalle realtà sante che sono la Parola e i Sacramenti e vivificata incessantemente dallo Spirito di santità attraverso il ministero della santificazione e l'esercizio della carità, la Chiesa è continuamente impegnata a corrispondere alla grazia, in uno sforzo di costante rinnovamento e purificazione. L'*Una Sancta* è l'« Ecclesia semper reformanda »![60]. La « santità della Chiesa » esige e stimola la « santità nella Chiesa », e proprio in questa permanente tensione si mostrano l'origine « ex alto » ed il destino eterno della *Ecclesia Dei*, non nonostante, ma precisamente attraverso la debolezza e l'incessante conversione dei suoi membri fino allo splendore che rifulge nei testimoni più alti della santità.

---

[58] L'espressione si trova ad esempio in Ambrogio, *In Lucam* 3,23: *PL* 15,1598. Cfr. la ricchissima documentazione di H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 189-283.

[59] La distinzione è di H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 123ss.

[60] L'espressione *Ecclesia semper reformanda* risalirebbe come tale al teologo olandese Voetius, di rigorosa osservanza ''calvinista'', che l'avrebbe consacrata al sinodo di Dordrecht (1618-1619): cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, *o. c.*, 570, n. 69. E. Mulhaupt, *Immer wahrende Reformation?*, in *Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze*, Göttingen 1982, 267, ritiene invece che il primo ad utilizzarla, verso il 1675, sarebbe stato il pietista Jodocus von Lodenstein (1620-1677). In entrambe le ipotesi la formula, contrariamente all'opinione comune, non risalirebbe ai Riformatori del secolo XVI.

Anche la nota della *cattolicità* esprime l'incontro di nostalgia umana di unità e di offerta piena del dono da parte del Dio sovrano e trascendente: la *Catholica* è precisamente la Chiesa secondo la totalità che questo dono dell'unità comporta nella sua origine e nella sua destinazione. Il termine — assente nel linguaggio biblico — deriva da καθ'ὅλον, « secondo il tutto », « secondo l'insieme », e comprende perciò tanto il significato di pienezza, quanto quello di universalità. Il primo ad attribuirlo alla Chiesa è Ignazio di Antiochia: « Dove compare il vescovo, lì è la comunità, come dov'è Gesù il Cristo, lì è la Chiesa cattolica »[61]. Nella tradizione ecclesiale il senso dell'aggettivo oscilla fra i due significati: da una parte si intende l'universalità della Chiesa; dall'altra si vuole evidenziare la totalità che le appartiene come valore, e perciò come pienezza nella verità e nell'autenticità. Non si può mai del tutto privilegiare un significato escludendo l'altro: lo dimostra la persistenza di una dualità nella storia delle interpretazioni[62]. La Chiesa certamente è cattolica perché è tesa a portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra: di fatto, essa ha raggiunto in tempi relativamente brevi una diffusione universale. Tuttavia essa è non di meno cattolica perché custodisce e trasmette la pienezza del dono di Dio, nella verità della fede e della vita sacramentale. Si può anzi osservare che è la presenza piena del Cristo nella Parola e nel pane di vita, che rende presente la Chiesa nella varietà dei luoghi e dei tempi e suscita in essa l'urgenza missionaria.

La cattolicità appartiene dunque alla natura profonda della realtà ecclesiale, prima di apparire nella sua universalità temporale e geografica: e questa cattolicità essenziale deriva alla Chiesa dalla presenza in essa del dono di Dio, veniente dall'alto e destinato a tutto l'uomo in ogni uomo. La *Catholica* sgorga cioè dal seno della Trinità, in quanto voluta nel disegno del Padre, attuata nella incarnazione e nella pasqua del Figlio, e generata nel tempo dall'opera dello Spirito Santo, ma non si realizza pienamente se non c'è un'accoglienza da parte degli uomini, motivata dalla profonda nostalgia di unità che vive in essi. Più che dimensione quantitativa, la cattolicità è pertanto una proprietà originaria e costitutiva, che qualifica l'unità della Chiesa in relazione alla sua prima origine nella Trinità e

---

[61] *Ad Smyrneos* 8,2: *PG* 5,713.

[62] Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, o. c., 579.

al suo ultimo destino nell'universo intero riconciliato con Dio. Ne sono testimonianza gli inni cristologici della Chiesa nascente: « Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli » (Col 1,19s; cfr. Ef 1,9s). In particolare, poi, è grazie allo Spirito Santo che la cattolicità « dall'alto », radicata nel mistero della Trinità divina, si incontra con la cattolicità « dal basso », che è l'attesa d'unità presente nel cuore umano, insoddisfatta dalle realizzazioni parziali o alienanti, offerte a partire soltanto dall'uomo. Lo Spirito porta Dio nella storia e la storia in Dio: grazie a Lui la *Catholica* si viene attuando nel tempo come partecipazione degli uomini alla vita divina, nella concretezza e nella verità delle loro storie, non massificate né annullate, ma riconciliate nella comunione dell'*Una Sancta*.

cattolicità
dall'alto
e
dal basso

È infine anche nell'*apostolicità* che si manifesta il « vangelo della Chiesa » come buona novella dell'unità nella diversità fra gli uomini e Dio e degli uomini fra loro: l'*Ecclesia Apostolica* testimonia la continuità nel tempo del dono divino dell'unità. L'apostolicità è la proprietà, per la quale l'identità dei principi e dei mezzi di unità, confidati da Cristo agli apostoli, permane nella Chiesa attraverso il tempo: nella continuità della tradizione apostolica della fede e della vita di tutto il popolo santo di Dio, di cui la successione apostolica del ministero è segno, garanzia e strumento, il termine e il principio dell'essere ecclesiale si corrispondono. Ciò significa non solo che l'unità che oggi la Chiesa offre al mondo è proprio quella che Cristo le ha donato alle origini, pur se nella varietà delle realizzazioni storiche, ma anche che essa è anticipo e caparra dell'unità futura del Regno di Dio, incoativamente presente nella comunità ecclesiale per essere totalmente manifestato dal Signore al Suo ritorno nella gloria. L'apostolicità realizza così nel tempo la pienezza del dono divino nel Verbo Incarnato e nello Spirito santificatore, unificando la Chiesa nella permanenza del suo principio, che è l'esperienza fontale della comunità apostolica, grazie alla continuità della trasmissione e attualizzazione storica di esso, nella crescita verso il compimento ultimo, quando il Figlio consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28).

Ecclesia Apostolica vuol dire allora che in ogni tempo l'unità ecclesiale è quella voluta e realizzata dalla Pasqua del Signo-

Pasqua
del
Signore

re, resa presente grazie all'azione dello Spirito attraverso la fede e la vita sacramentale, trasmesse dalla successione apostolica del ministero di unità, quale segno e strumento della tradizione apostolica di tutta la Chiesa. L'apostolicità manifesta il vangelo dell'unità nella sua continuità storica grazie alla perenne attualità e novità dell'azione del suo principio trascendente, operante mediante la fede e i segni apostolici voluti dal Signore stesso. Apostolicità di vita (« apostolica vivendi forma »), apostolicità di dottrina e apostolicità di ministero sono perciò aspetti inseparabili della stessa permanenza del dono divino dell'unità nella Chiesa pellegrina nel tempo: essi testimoniano la stessa fondamentale certezza, che cioè « noi siamo, oggi e sempre, sino alla fine del mondo, collegati al fatto unico dell'incarnazione e della morte redentrice di Gesù Cristo... Quale visione per l'apostolicità e la successione apostolica, quale programma! Conforme all'origine, essere contemporanei di tutti i momenti del tempo per riunire tutto nel Cristo, Alfa e Omega della storia! »[63]. Nell'*Ecclesia Apostolica* la nostalgia di unità, presente nel cuore degli uomini, può trovare risposta in ogni tempo, fino a realizzarsi nella compiuta pienezza del tempo della Patria.

c) « *Credo Ecclesiam* »

Il venire da Dio dell'unità ecclesiale e il suo essere costantemente radicata nel mistero della Trinità e destinata ad esso — di cui rendono testimonianza le proprietà essenziali della Chiesa *Una, Sancta, Catholica, Apostolica* —, sono sinteticamente espressi nell'articolo del Simbolo dedicato alla Chiesa: *credo Ecclesiam*[64]. Il *credere in*, proprio dell'incondizionata adesione e dedizione della vita e del cuore all'altro da sé, è adatto ad esprimere solo il rapporto con Dio (*credere in Deum*): esso si distingue dal *credere*, come accettazione di un dato oggettivo (così *credere Deum*: credere che Dio esista) e dal *credere*, inteso come credito dato all'autorità di qualcuno (*credere Deo*: ammettere una verità sulla Sua parola)[65]. Alla luce di questa distinzione della Chiesa si dice propriamente soltanto *Credo Ecclesiam*: essa è oggetto di fede, che rimanda totalmente al destinatario supremo dell'atto di credere, il Dio vivo, da cui solo l'unità ecclesiale proviene, di cui partecipa ed a cui tende[66]. « Professiamo di credere una Chiesa Santa e non *nella* Chiesa, per non confondere Dio e le sue opere e per attribuire chiaramente alla bontà di Dio tutti i doni che egli ha riversato nella sua Chiesa »[67]. Così, nell'atto stesso di professare la fede relativa alla Chiesa nel contesto della confessione della fede in Dio Padre, Figlio e Spirito ed in maniera da essa distinta, i credenti richiamano la profondità insondabile e al tempo stesso la concretezza storica dell'unità che nella Chiesa è offerta al mondo: dalla Trinità, nella Trinità, per la Trinità, quest'unità è vissuta nel tempo come « mistero », gloria rivelata e nascosta sotto i segni della storia, che rimanda perciò costitutivamente al primato dell'Eterno, origine, grembo e patria della comunione ecclesiale.

Si pone a questo punto il problema di come poter esprimere — parlando della Chiesa — quest'incontro inaudito di divino e umano: è il problema della *metodologia ecclesiologica*[68]. La difficoltà consiste nel dover dire la Differenza col linguaggio dell'identità: esprimere il divino in parole umane, il Trascendente nella forma dell'immanente. L'impresa sarebbe semplicemente irrealizzabile, se non fosse stato Dio stesso a comunicarsi agli uomini nella rivelazione, dicendosi loro in parole ed eventi intimamente connessi: è grazie al fatto che la Parola si è pronunciata nelle parole della Scrittura, pur senza lasciarsi catturare in esse, che è possibile al linguaggio della fede « dire Dio », parlare del « mistero ». Questa fondamentale legge dell'ermeneutica teologica — che è all'origine di ogni ermeneutica attenta a cogliere nella comunicazione la differenza, senza risolverla nell'identità — si applica anche al tema della Chiesa. Di qui derivano i grandi criteri metodologici dell'ecclesiologia, quali sono stati utilizzati e in parte esplicitati dal Concilio Vaticano II[69]: in primo luogo, essa deve nascere dall'ascolto, in fedele obbedienza alla rivelazione e alla sua vivente trasmissione nella tradizione vivente della fede. Si tratta di sviluppare un'ecclesiologia *biblico-ecclesiale*, sottoposta al primato della Parola di Dio, ma anche cosciente e responsabile nei confronti della grande Tradizione in cui la Chiesa ha accolto, trasmesso e interpretato la Parola, definendo se stessa sotto l'azione dello Spirito: un'ecclesiologia, perciò, ricca di riferimenti patristici, liturgici, magisteriali, nutrita della tradizione teologica e spirituale del vissuto cristiano nel tempo. In secondo luogo, questa ecclesiologia deve essere *storico-salvifica*, aperta in direzione del passato fontale e dell'orizzonte ultimo, solidale con l'attuale realizzarsi della comunione ecclesiale. Ciò comporta un'attenzione a tutte le componenti del mistero, che è la Chiesa, nella varietà dei soggetti ecclesiali, dei carismi e dei ministeri, delle realizzazioni locali, del loro rapporto alla comunione cattolica, nell'apertura al pluralismo e alla varietà delle culture, considerati tanto nella loro dignità specifica, quanto nella relazione all'universalità cattolica e nell'intenzione ecumenica, che mira al riconoscimento dei gradi di comunione già esistenti fra i credenti in Cristo in vista della loro completa esplicitazione nella pienezza dell'unità, voluta da Lui. Infine, in rapporto alla permanente sovranità ed ulteriorità di Dio, questa ecclesiologia deve essere e restare *teologica*, senza ridursi a letture puramente sociologiche o storico-mondane del fatto ecclesiale e senza trasformarsi in un sistema totalizzante e chiuso, restando anzi sempre aperta nello stupore e nell'adorazione all'eccedenza dell'«éschaton» e alle sorprese del Dio vivo.

---

[63] Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, o. c., 675, 678.

[64] Cfr. ad esempio il Simbolo apostolico: *DS* 10. Sul tema sviluppa bellissime considerazioni H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c., 30ss.

[65] La distinzione è formulata classicamente da Agostino: *In Joannem*, 29,6; 48,3: *PL* 35,1631 e 1741; *In Psalm.*, 77,8: *PL* 36,988s; 130,1: *PL* 37,1704.

[66] La preposizione *in* davanti al termine Chiesa nel Credo, di cui pure è variamente testimoniato l'uso nella tradizione, è così interpretata da san Tommaso, *Summa Theol.* II II^{ae}, q. 1, a. 9, ad 5^{um}: « Si dicatur: "in sanctam Ecclesiam catholicam", est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: "Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam". Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi *in* sed simpliciter dicatur "sanctam Ecclesiam catholicam" ».

[67] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 750. Cfr. *Catechismo Romano* 1, 10, 22.

[68] Cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Milano 1993 (in cui è centrale l'annuncio); H. Rikhof, *The Concept of the Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London 1981 (« basic statement » dell'ecclesiologia sarebbe la formula « communio *of the faithful* »). Pure H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987, offre non pochi spunti di carattere metodologico.

Primo + trad.

Si può riconoscere in quest'ultima caratteristica il principio primo, capace di ispirare un'ecclesiologia non solo criticamente, ma anche spiritualmente ed ecclesialmente responsabile: parlando della Chiesa e della sua unità deve risultare chiaro in ogni momento che si parla del dono veniente «dall'alto», che ha messo le sue tende fra noi, incontrando e compiendo l'attesa, sorgente «dal basso»[70]. L'ecclesiologia costruita a partire dall'iniziativa di Dio («dall'alto») è anche la sola risposta credibile alla ricerca di unità che muove dal cuore dell'uomo e dalla storia («dal basso»). La Chiesa è il mistero dell'incontro dell'esodo umano e dell'Avvento divino, e lo è a partire da Colui ed in Colui, nel quale questo incontro si è originariamente e sommamente realizzato: il Cristo. Come Lui, la Chiesa è *oriens ex alto*. In quanto composta da uomini, essa però è dono che attende risposta, grazia che domanda accoglienza, discesa che suscita ascesa, quando è ricevuta nell'assenso della libertà: perciò di essa si può parlare meno inadeguatamente ricorrendo a immagini, metafore, simboli, che evocano la realtà, senza catturarla, lasciando anzi aperto lo spazio della gratuità dell'incontro. Così la Chiesa è detta popolo e dimora di Dio, Corpo di Cristo, Sposa, Tempio dello Spirito, ovile, gregge, campo del Signore e suo edificio, Gerusalemme dell'alto e «madre nostra»[71]. Perciò i Padri amavano rappresentarla — fra altre — con l'immagine della luna, che nella notte del mondo riflette la luce del solo sole, il Cristo: «Questa è la vera luna. Dall'intramontabile luce dell'astro fraterno ottiene la luce dell'immortalità e della grazia. Infatti la Chiesa non rifulge di luce propria, ma della luce di Cristo. Trae il suo splendore dal sole della giustizia, per poter poi dire: Io vivo, però non son più io che vivo, ma vive in me Cristo!»[72].

simboli chiave

Di questa Chiesa si parlerà allora con cautela e modestia a partire dalla sua origine trinitaria, colta nel mistero delle missioni divine (*Ecclesia de Trinitate*); di essa si descriverà la forma trinitaria, in quel gioco di unità e diversità, identità e differenza, che è reso dalla ricchissima categoria di «comunione», riferita alla partecipazione alla vita del tre volte Santo, che si comunica nelle realtà sante della Parola, dei sacramenti e dell'istituzione ecclesiale, per generare i «santi» nella fede e nella

colta nel mistero delle missioni divine

---

[69] Cfr. l'interessante analisi di A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranza, risultati e prospettive*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988^2, 361-388.

[70] La proposta di S. Dianich di cogliere il primo principio dell'ecclesiologia nell'«ecclesiogenesi», cioè nel puro e semplice cominciamento della Chiesa in forza dell'annuncio che un credente fa ad altri della sua fede pasquale, sembra contenere troppo implicitamente gli elementi complessi del duplice movimento «dall'alto» e «dal basso»: cfr. *Ecclesiologia, o. c.*, 94ss. Cfr. la critica di A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare, o. c.*, 371s.

[71] Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Lumen Gentium* 6.

[72] Sant'Ambrogio, *Hexaemeron* 4, 8, 32: *CSEL* 32, I, 138, 15-20. Cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 205ss.

al servizio della [illegible]

[illegible]

carità (*Sanctorum communio*); della Chiesa, infine, si richiamerà la patria trinitaria, il suo ultimo destino e il suo compito di incamminarsi verso di esso nel tempo, descrivendo la missione del popolo di Dio, pellegrino nella storia (*Ecclesia viatorum*). In questa triplice scansione è l'unica buona novella che viene detta e pensata: il « vangelo della Chiesa », in quanto scaturente dalla Trinità, icona della Trinità, incamminata verso la Trinità, al servizio della ricapitolazione del mondo intero in Gesù Cristo, perché Lui lo consegni a Dio, suo Padre. A *questa* Chiesa si rivolge nel tempo l'invocazione dei credenti, che è voce della nostalgia di unità, presente nel più profondo del cuore di ciascuno e di tutti: « Non eclissarti mai nell'oscurità del novilunio, o sempre raggiante Luna! Rischiaraci il sentiero nell'impenetrabile divina oscurità delle Scritture! Non cessare mai, o sposa e compagna di viaggio del Sole Cristo, che qual consorte lunare t'avvolge con la sua luce, non cessare mai di inviarci da lui i tuoi raggi luminosi, perché egli da sé e per tuo tramite doni alle stelle la sua luce e le infiammi di te e per te »[73]. Di *questa* Chiesa questo libro vorrebbe parlare, nella consapevolezza di evocarne la profondità e la bellezza, la complessità e il carattere di popolo in esodo, senza catturarne l'inesauribile vita sgorgante dall'alto[74].

---

[73] Anastasio il Sinaita, *Anagogica Contemplatio in Hexaemeron* 4: *PG* 89,1076 CD. Secondo il testo emendato e tradotto da H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, *o. c.*, 204s.

[74] Fra le recenti proposte di ecclesiologia cfr.: N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977; J. Auer, *La Chiesa. Universale sacramento di salvezza*, Assisi 1988; H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969; W. Beinert, *Die Kirche. Gottes Heil in der Welt*, Münster 1973; A. Beni, *La nostra Chiesa*, Firenze 1977; R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1991^2; L. Boff, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma 1983; Id., *Ecclesiogenesi. Le comunità ecclesiali di base reinventano la chiesa*, Roma 1978; D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Roma-Brescia 1972; L. Bouyer, *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971; S. N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991; T. Citrini, *Chiesa dalla Pasqua, Chiesa tra la gente*, Milano 1985; J. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 2 voll., Madrid 1972; Y. M.-J. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963 (tr. it. parziale: *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Brescia 1967); Id., *Un popolo messianico*, Brescia 1976; Id., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970; Id., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1966; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *Models of the Church*, Garden City 1974 (Expanded edition: 1987); J. Eger, *La Chiesa comunità conviviale*, Assisi 1969; J. Espeja Pardo, *La Iglesia, memoria y profecia*, Salamanca 1983; J. A. Estrada, *Da Chiesa mistero a popolo di Dio*, Assisi 1991; P. Faynel, *L'Église*, 2 voll., Tournai 1970; P. Fietta, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Padova 1993; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988^2; Id., *La Chiesa icona della*

Trinità, Brescia 1984; L. A. Gallo, *Una chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, Torino-Leumann 1982; M. M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988; B. Gherardini, *La Chiesa arca dell'alleanza*, Roma 1971; Id., *La Chiesa, oggi e sempre*, Milano 1974; Id., *La Chiesa, Mistero e Servizio*, Roma 1988; Ch.-M. Guillet, *La Chiesa. Comunità di testimoni nella storia*, Brescia 1990; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; J. Hoffmann - H. Legrand - J.-M. R. Tillard, *Ecclesiologia*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, Brescia 1986, 53-482; U. Janni, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni - suoi problemi moderni*, Roma 1978; C. Journet, *Il mistero della Chiesa secondo il concilio Vaticano II*, Brescia 1967^2; Id., *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992; W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale, 3. Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990; W. Kreck, *Grundfragen der Ekklesiologie*, München 1981; H. Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino 1965; Id., *La Chiesa*, Brescia 1969; *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, *Mysterium Salutis* 7-8, Brescia 1972-1975; H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965; Id., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris 1967; J. Maritain, *La Chiesa del Cristo. La persona della Chiesa e il suo personale*, Brescia 1971; J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; V. Mondello, *La Chiesa del Dio Trino*, Napoli 1978; G. B. Mondin, *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna 1986; Id., *La Chiesa sacramento d'amore*, Bologna 1993; H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968; J.-G. Pagé, *Qui est l'Église?*, 3 voll., Montréal 1977-1979; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen 1993; P. Parente, *Saggio di un'ecclesiologia alla luce del Vaticano II*, Roma 1968; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione « Lumen Gentium »*, Milano 1969; S. Pié-Ninot, *Introduzione alla Ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994; C. Porro, *La Chiesa. Introduzione teologica*, Casale Monferrato 1986^2; A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983; K. Rahner, *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971; Id., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Milano 1991; S. Sabugal, *La Chiesa serva di Dio. Per un'ecclesiologia del servizio*, Roma 1992; M. Sales, *Le Corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1989; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen Gentium"*, Napoli 1987; M. Schmaus, *La fede della Chiesa*. IV. *La Chiesa*, Torino 1973; J. L. Segundo, *Teología abierta*. I: *Iglesia - Gracia*, Madrid 1983; O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965; A. D. Sertillanges, *La Chiesa*, Roma 1963^2; F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di ecclesiologia sistematica*, Casale Monferrato 1990; G. H. Tavard, *The Church, Community of Salvation: An Ecumenical Ecclesiology*, Collegeville MN 1992; M. Thurian, *La Chiesa Una. Contributi ecclesiologici*, Napoli 1983; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989; Id., *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992; D. Valentini, *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984; U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, 2 voll., München 1962; M. Vidal, *La Chiesa popolo di Dio*, Bologna 1978; S. Wiedenhofer, *La Chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, Milano 1994; H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981. Per una bibliografia cfr. A. Dulles - P. Granfield, *The Church: A Bibliography*, Wilmington 1985, nonché N. Ciola, *Il dibattito ecclesiologico in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)*, Roma 1986.

2.

VERSO UN'ECCLESIOLOGIA TRINITARIA

2.1. IL RINNOVAMENTO ECCLESIOLOGICO

a) *Il punto di partenza*

La concezione ecclesiologica, dominante nella teologia cattolica anteriore al Concilio Vaticano II, era caratterizzata dall'accentuazione degli aspetti visibili ed istituzionali della Chiesa. L'enfasi era posta sulla dimensione cristologica della realtà ecclesiale, sul suo aspetto di « incarnazione » dell'invisibile secondo un modo di vedere che è stato definito «cristomonismo»[1].

---

[1] Y. Congar, *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969) 394-416, accetta — non senza alcune riserve — l'espressione più volte usata da N. A. Nissiotis, di cui cfr. ad esempio *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, in *Istina* 14(1967) 323-340. Riprendo qui ed approfondisco alcune idee espresse nel capitolo primo del mio libro *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1990^6, 9ss. Per una storia delle idee ecclesiologiche cfr.: A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiologicas*. I. *En busca de una eclesiologia y de la reforma de la Iglesia;* II. *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid-Toledo 1986-1987; Y. M.-J. Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Per i primi secoli cfr. anche: G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1945, e Id., *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947; V. Grossi - A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984. Per la Riforma: B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino 1968; Id., *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994. Per gli sviluppi successivi al Vaticano I: G. Dejaifve, *L'Église de Vatican I à Vatican II*, Roma 1976; *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; J. Frisque, *L'ecclesiologia del secolo XX*, in R. van der Gucht - H. Vorgrimler (ed.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, 3, Roma 1972, 211-334; S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Rome 1957. Per l'ecclesiologia del Vaticano II e i suoi sviluppi: A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975; G. Alberigo (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981; G. Alberigo - J.-P. Jossua, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985; A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranza, risultati e prospettive*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988^2, 361-388; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975. Sull'ecclesiologia contemporanea cfr. pure la rassegna di B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, Roma 1980, e il volume *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994.

L'accentuazione si era sviluppata nell'ecclesiologia medievale, in rapporto da una parte al ruolo storico-politico, che la comunità cristiana era andata assumendo soprattutto nella sua componente gerarchica, dall'altra alla separazione introdotta nell'unità del mistero col contrapporre il Corpo di Cristo « vero » dell'eucaristia a quello ecclesiale, chiamato « mistico », in reazione alle dottrine « nuove » introdotte nella teologia eucaristica specialmente da Berengario di Tours col suo rifiuto della presenza reale del Signore nei segni da Lui scelti per la Santa Cena[2]. Per evidenziare la verità del corpo eucaristico si designerà la Chiesa come « corpo mistico », senza che questa espressione abbia più alcun rapporto con l'eucaristia: « Fra i tre termini che si avevano dinanzi — corpo storico, corpo sacramentale e corpo ecclesiale — termini che bisognava coordinare, cioè contrapporre e insieme unificare, una volta la cesura veniva messa tra il primo e il secondo, in seguito fu posta tra il secondo e il terzo. Tale è, in breve, il fatto dominante di tutta quanta l'evoluzione delle teorie eucaristiche »[3]. Conseguenza di ciò sarà che « le teorie concernenti la Chiesa — nella sua realtà visibile o nella sua vita misteriosa — andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale. Così appare già nel "più antico trattato sulla Chiesa", il *De regimine christiano*, pubblicato da Giacomo da Viterbo all'inizio del XIV secolo »[4].

La compiuta formulazione di questa tendenza si avrà nell'ecclesiologia della Controriforma, attenta a sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'« invisibilismo », attribuito ai Riformatori: la sistemazione classica di questo orientamento è dovu-

S. [illegible]
[illegible]

Corpo [illegible]
[illegible] 5 [illegible]

14 [illegible]
[illegible]

---

[2] Questo passaggio è documentato da H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo. Studio storico*, Torino 1968.

[3] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 376. A conclusioni analoghe giunge, con metodo retrospettivo, più che evolutivo, F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma 1941.

[4] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 163. Giacomo da Viterbo fu arcivescovo di Napoli fra il 1302 e il 1307: Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1966, 59-61 e 90, precisa H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De Regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926, parlando dell'opera come del più antico trattato *separato* sulla Chiesa. La profondità del disegno ecclesiologico di Giacomo — con particolare riferimento alla questione delle « notae » — è evidenziata da C. Scanzillo, *La « via notarum » nel « De Regimine Christiano » di Giacomo da Viterbo*, in Id., *La Chiesa sacramento di comunione*, Napoli 1987, 389-422. Cfr. la traduzione italiana dell'opera di Giacomo da Viterbo: *Il governo della Chiesa (De regimine christiano)*, Introduzione di A. Rizzacasa, Firenze 1993.

ta a Roberto Bellarmino[5]. Egli individua cinque fraintendimenti possibili dell'idea di Chiesa: il primo è quello che risolve l'ecclesiologia in « teo-logia », concependo la Chiesa come co- 4. munità degli eletti (« congregatio praedestinatorum »), totalmente dipendente dall'arbitrio assoluto di Dio[6]. Il secondo è costituito 2. dalla visione pelagiana, che trasforma l'ecclesiologia in antropologia, identificando la Chiesa con la comunità dei perfetti, che grazie alle loro capacità e ai loro meriti ne sono i soli veri membri[7]. Il terzo fraintendimento — attribuito dal Bellarmino a Novaziano e ai Donatisti — si avvicina al precedente, restringendo però l'esigenza di perfezione al mantenimento della fede pura, e comprendendo di conseguenza giusti e peccatori nella comunità ecclesiale fino al momento in cui non abbandonino la vera dottrina[8]. In queste tre impostazioni è il *monofi-* 8 *sismo ecclesiologico* ad emergere, la riduzione, cioè, della complessa tensione fra l'umano e il divino, che costituisce la Chiesa, a una sola delle due « nature » del mistero ecclesiale, o nel senso dell'assorbimento dell'umano nel divino, o in quello contrario della risoluzione del divino nelle sole possibilità umane. Gli ultimi due fraintendimenti segnalati dal Bellarmino richiamano invece una sorta di *nestorianesimo ecclesiologico*, e cioè di separazione netta fra la componente umana e quella di- 88 vina della Chiesa, unite al più in un accordo morale fondato sulla fede. Il penultimo è quello caratteristico dell'ecclesiologia dualista, che Bellarmino attribuisce ai Riformatori, per i quali la realtà ecclesiale sarebbe sdoppiata nella contrapposizione fra una Chiesa invisibile, costituita dalla « congregatio sanctorum » di quanti credono e obbediscono a Dio, nota solo agli occhi dell'Eterno, ed una Chiesa esterna, riconoscibile dalla professione dell'unico Credo e dalla partecipazione ai medesimi sacramenti, comprendente giusti e peccatori[9]. Il quinto ed ultimo fraintendimento — caratterizzato parimenti dal dualismo ecclesiologico ed attribuito a Calvino — separa la Chiesa dei predestinati, eletta da Dio e solo a Lui nota, da quella visibile, in nulla garantita da Lui e risolta in pura forma antropologica: si mescolano qui tanto la riduzione teo-logica, quanto quella antropologica dell'ecclesiologia[10].

Contro questa complessa rete di equivoci, Bellarmino intende affermare l'unicità e l'oggettività del dono di Dio, che costituisce la Chiesa: egli afferma perciò che « la Chiesa è una sola, non due, e unica e vera è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il romano pontefice »[11]. Ciò che Bellarmino vuole rifiutare è ogni separazione di visibile ed invisibile nella Chiesa, quasi che il divino e l'umano possano incontrarsi solo per un'iniziativa di Dio che escluda ogni 888 attiva partecipazione dell'uomo, o al contrario per un protagonismo umano che non faccia spazio ad alcun intervento dall'alto. Nel primo caso la Chiesa sarebbe la comunità invisibile dei predestinati, nel secondo quella visibile dei perfetti. In realtà, nella coerenza con la logica dell'incarnazione, la Chiesa è altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misura sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: « Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione este-

riore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia »[12]. Si avverte in queste parole l'influenza dello spirito del secolo in cui operò Bellarmino: « La mentalità barocca richiedeva che il soprannaturale fosse il più manifesto possibile e la teologia del tempo tentava di ridurre ogni cosa a idee chiare e distinte »[13].

---

[5] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, I, 879-893; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, *o. c.*, 369ss. Del Bellarmino cfr. specialmente le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Controversiae)* (1586-1593), Ingolstadt 1601, t. II: *Prima Controversia generalis*, liber III: *De Ecclesia militante*, caput II: *De definitione Ecclesiae*.

[6] « De re ipsa quinque sunt haereticae sententiae. Prima, quod Ecclesia sit praedestinatorum congregatio, ita ut soli et omnes praedestinati sint de Ecclesia. Ita Johannes Wiclef..., Johannes Huss »: *ib.*, 74.

[7] « Secunda, quod Ecclesia sit hominum perfectorum nullum peccatum habentium multitudo »: *ivi*.

[8] « Tertia, quod Ecclesia sit justorum congregatio, seu potius eorum, qui numquam lapsi sunt circa fidei confessionem »: *ib.*

[9] « Ipsi duas Ecclesias fingunt. Unam veram et ad quam pertinent privilegia, quae narrantur in Scripturis, et hanc esse sanctorum congregationem, qui vere credunt, et oboediunt Deo, et hanc non esse visibilem, nisi oculis fidei. Alteram externam, quae nomine tantum est Ecclesia, et hanc esse congregationem hominum convenientium in doctrina fidei, et usu sacramentorum et in hac bonos et malos inveniri »: *ib.*

[10] « Quinta sententia est quasi conflata ex omnibus istis. Docet enim, Ecclesiam constare ex solis justis praedestinatis. Ita Calvinus, qui tria docet. Primo, fidem semel habitam, numquam in aeternum perdi posse, et proinde omnem, qui habet fidem, necessario esse praedestinatum... Secundo docet, veram Ecclesiam a solo Deo cognosci posse, ejusque fundamentum esse divinam electionem... Tertio docet, esse praeterea quandam Ecclesiam externam, in qua sint boni et mali... »: *ib.*, 75.

[11] « Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis »: *ib.*

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa, motivata da un intento doppiamente polemico, contro ogni monofisismo e contro ogni nestorianesimo ecclesiologico. Qui è il permanente contenuto di verità della sintesi bellarminiana: « “L'ecclesiologia della separazione” (= nestorianesimo ecclesiologico) appare nel tentativo di dividere la Chiesa visibile da quella invisibile — cioè la “Chiesa del diritto” dalla “Chiesa dell'amore” — o anche semplicemente in un naturalismo volgare che considera la Chiesa come una semplice istituzione uma-
L'“ecclesiologia della mescolanza” (= monofisismo
esiologico) si mostra nella tendenza a considerare la Chiesa
un fenomeno puramente divino, nel quale l'uomo viene
to. »[14]. In quanto si oppone a entrambi questi poli, « si
orto a Bellarmino se, basandosi sulla preponderanza del-
to esteriore e giuridico della Chiesa rilevabile dalla sua
izione, si vuole vedere in lui un misconoscimento dell'es-
a pneumatica della Chiesa »[15]. Resta vero tuttavia che l'ac-
to è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita

---

[12] « Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae lo-
quuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam profes-
sionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia
enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel
regnum Galliae, aut respublica Venetorum »: *ib.*

[13] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1989², 16. Dei cinque modelli indivi-
duati dall'Autore — la Chiesa come istituzione, come comunione mistica, come sacra-
aldo e come serva — è il primo che si avvicina di più all'ecclesiologia
risolve la sua ecclesiologia comparativa in una sorta di
le resta comunque indispensabile. E questo
discepoli, presentata come esem-
Spirito Santo
1968,

alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il « tutto » che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, verticisticamente collegate fra loro, sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica della Chiesa, e non una realtà sacramentale.

Questa concezione non è, peraltro, che l'estremo frutto di una serie di reazioni successive: contro il regalismo, tendente a subordinare il potere spirituale a quello temporale, si era sviluppata la teologia dei poteri gerarchici e della Chiesa come regno organizzato (Egidio Romano, ad esempio); contro le teorie conciliari, che subordinavano il ministero del Papa all'autorità del Concilio, si era accentuato il ruolo del primato papale; contro lo spiritualismo di Wiclif e di Hus la dimensione ecclesiastica e sociale del cristianesimo; contro la Riforma, si era voluto riaffermare il valore obiettivo dei mezzi di grazia, specie dei sacramenti e del ministero gerarchico. Anche dopo la sistemazione bellarminiana la concezione visibilista e giuridica della Chiesa verrà ulteriormente marcata sotto lo stimolo di nuove reazioni: contro il giansenismo, più o meno legato al gallicanismo episcopale e regalista, che tendeva a valorizzare le Chiese nazionali, saranno ribaditi i poteri del centralismo romano; contro il laicismo e l'assolutismo statale del XIX secolo si insisterà sulla Chiesa come società perfetta (« societas perfecta »), dotata di diritti e di mezzi propri e sufficienti; contro il modernismo, infine, si avrà l'affermazione vigorosa delle prerogative della Chiesa docente. L'insistenza su un solo aspetto della Chiesa — quello esterno e giuridico — comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino: « Nell'epoca immediatamente seguente, in cui dominò il pensiero deistico dell'Illuminismo, questa particolare esposizione del mistero della Chiesa scivolò in uno spaventoso naturalismo, soprattutto nella teologia pratica... L'umano si fa così predominante nella coscienza, che il divino viene trascurato o non viene affatto preso in considerazione »[16].

---

[16] *Ib.*

riore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia »[12]. Si avverte in queste parole l'influenza dello spirito del secolo in cui operò Bellarmino: « La mentalità barocca richiedeva che il soprannaturale fosse il più manifesto possibile e la teologia del tempo tentava di ridurre ogni cosa a idee chiare e distinte »[13].

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa, motivata da un intento doppiamente polemico, contro ogni monofisismo e contro ogni nestorianesimo ecclesiologico. Qui è il permanente contenuto di verità della sintesi bellarminiana: « "L'ecclesiologia della separazione" (= nestorianesimo ecclesiologico) appare nel tentativo di dividere la Chiesa visibile da quella invisibile — cioè la "Chiesa del diritto" dalla "Chiesa dell'amore" — o anche semplicemente in un naturalismo volgare che considera la Chiesa come una semplice istituzione umana. L'"ecclesiologia della mescolanza" (= monofisismo ecclesiologico) si mostra nella tendenza a considerare la Chiesa come un fenomeno puramente divino, nel quale l'uomo viene assorbito... »[14]. In quanto si oppone a entrambi questi poli, « si fa un torto a Bellarmino se, basandosi sulla preponderanza dell'aspetto esteriore e giuridico della Chiesa rilevabile dalla sua definizione, si vuole vedere in lui un misconoscimento dell'essenza pneumatica della Chiesa »[15]. Resta vero tuttavia che l'accento è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita

---

[12] « Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum »: *ib.*

[13] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1989², 16. Dei cinque modelli individuati dall'Autore — la Chiesa come istituzione, come comunione mistica, come sacramento, come araldo e come serva — è il primo che si avvicina di più all'ecclesiologia bellarminiana. Dulles, peraltro, risolve la sua ecclesiologia comparativa in una sorta di sintesi vitale, in cui l'elemento istituzionale resta comunque indispensabile. E questo anche nella forma della Chiesa intesa come comunità di discepoli, presentata come esemplare nel capitolo aggiunto all'edizione ampliata dell'opera.

[14] H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, (Paderborn 1967²) Roma 1968, 690.

[15] *Ib.*, 6.

alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il « tutto » che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, verticisticamente collegate fra loro, sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica della Chiesa, e non una realtà sacramentale.

Questa concezione non è, peraltro, che l'estremo frutto di una serie di reazioni successive: contro il regalismo, tendente a subordinare il potere spirituale a quello temporale, si era sviluppata la teologia dei poteri gerarchici e della Chiesa come regno organizzato (Egidio Romano, ad esempio); contro le teorie conciliari, che subordinavano il ministero del Papa all'autorità del Concilio, si era accentuato il ruolo del primato papale; contro lo spiritualismo di Wiclif e di Hus la dimensione ecclesiastica e sociale del cristianesimo; contro la Riforma, si era voluto riaffermare il valore obiettivo dei mezzi di grazia, specie dei sacramenti e del ministero gerarchico. Anche dopo la sistemazione bellarminiana la concezione visibilista e giuridica della Chiesa verrà ulteriormente marcata sotto lo stimolo di nuove reazioni: contro il giansenismo, più o meno legato al gallicanismo episcopale e regalista, che tendeva a valorizzare le Chiese nazionali, saranno ribaditi i poteri del centralismo romano; contro il laicismo e l'assolutismo statale del XIX secolo si insisterà sulla Chiesa come società perfetta (« societas perfecta »), dotata di diritti e di mezzi propri e sufficienti; contro il modernismo, infine, si avrà l'affermazione vigorosa delle prerogative della Chiesa docente. L'insistenza su un solo aspetto della Chiesa — quello esterno e giuridico — comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino: « Nell'epoca immediatamente seguente, in cui dominò il pensiero deistico dell'Illuminismo, questa particolare esposizione del mistero della Chiesa scivolò in uno spaventoso naturalismo, soprattutto nella teologia pratica... L'umano si fa così predominante nella coscienza, che il divino viene trascurato o non viene affatto preso in considerazione »[16].

19. st.

deizam [illegible]

---

[16] *Ib.*

Non mancheranno certo alcune voci profetiche, tese a riscoprire la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero, con varietà di accenti e di approcci: J. B. Sailer e la Scuola di Tubinga (J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. E. Kuhn, J. A. Möhler)[17] in Germania, J. H. Newman in Inghilterra[18], in Italia A. Rosmini[19] e la Scuola romana del sec. XIX (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin)[20]. In particolare, *L'unità nella Chiesa* di Johannes Adam Möhler, maturata nel clima del romanticismo tedesco, ma nutrita da un fecondo ritorno ai Padri, presenta l'unità organica dello spirito e del corpo della Chiesa, ricca proprio nella sua articolata diversità ed in continuo sviluppo organico, come il frutto dell'opera dello Spirito Santo: « L'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli »[21]. Questa forte percezione della dimensione pneumatologica della Chiesa, unitamente al clima romantico, influenzerà anche il rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa nel secolo XIX: il movimento « slavofilo », volto a riscoprire le ricchezze della tradizione orientale[22], e specialmente A. S. Khomiakov[23], presenteranno la Chiesa come mistero di unanimità nell'amore (*sobornost*), totalità e unità di membri nella carità, depositaria, custode e trasmettitrice della verità cristiana, intesa appunto come la verità dell'amore. Questa unanimità nasce dal reciproco accogliersi dei credenti nel vivo dell'esperienza ecclesiale ed è frutto dello Spirito Santo che opera in loro[24].

Pnevologia X

Nonostante queste voci anticipatrici, che molto contribuiranno alla riscoperta della profondità divina del mistero ecclesiale, si deve riconoscere che l'ecclesiologia alle soglie del XX secolo, nelle sue linee di fondo e nelle convinzioni maggiormente diffuse, si presentava più come il frutto di reazioni e di difese unilaterali che come l'annuncio gioioso e liberante del « mistero », nascosto dai secoli e rivelato in Cristo. Il bisogno di un rinnovamento ecclesiologico era connesso ai limiti stessi della teologia dei manuali e delle scuole: si affacciava l'esigenza di un ripensamento, che, attingendo alle sorgenti della fede, ne dischiudesse la ricchezza degli orizzonti. Oltre la « lettera » si avvertiva il bisogno della presenza nutriente e liberante dello Spirito...

b) *Il ritorno alle fonti*

20. Gr

Il « secolo della Chiesa » — come è stato definito il secolo XX[25] — si apre segnato da questo bisogno, che la crisi provocata dalla prima guerra mondiale ulteriormente evidenzierà: « In tutti gli ambiti della vita, anche e primariamente in quello dell'esperienza e della riflessione religiosa, la guerra segna una forte cesura, che va ben oltre il consueto salto fra le generazioni e diviene spesso una svolta consapevolmente radicale »[26]. Il crollo della fiducia nelle istituzioni, le sofferenze provate e il desiderio nuovo di interiorità, spingono gli uomini verso una rinascita del senso sociale (sviluppo degli studi sociologici, società internazionale ecc.), risvegliando contemporaneamente in essi l'anelito religioso: all'esperienza diffusa della lacerazione e della solitudine si sente l'urgenza di contrapporre la comunione donata dall'alto e offerta nella Chiesa[27]. Le cause più profonde e decisive del rinnovamento ecclesiologico sono di ordine spirituale: esse vanno individuate nella vigorosa presa di coscienza del soprannaturale provocata dall'azione antimodernista, nel movimento liturgico, nell'intensificazione della vita eucaristica[28], nel « ritorno alle fonti » bibliche e patristiche, nella riscoperta del ruolo attivo del laicato, nei primi impulsi del movimento ecumenico moderno: insomma, in « uno slancio di ordine spirituale, che fu vissuto prima d'essere formulato »[29].

---

[17] Cfr. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg Br. 1964 e W. Kasper, *Concezione della teologia ieri e oggi*, in Id., *Fede e storia*, Brescia 1975, 17-42. Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, o. c., II, 218ss.

[18] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, o. c., II, 270ss.

[19] Sull'ecclesiologia di A. Rosmini cfr. A. Russo, *La Chiesa comunione di salvezza in A. Rosmini*, Napoli 1972 e G. Velocci, *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1973.

[20] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, o. c., II, 287ss. Schrader e Franzelin prepararono il primo schema *De Ecclesia Christi*, che ricevette l'approvazione unanime della Commissione teologica, ma trovò molte obiezioni fra i Padri del Vaticano I. Il primo capitolo si intitolava *Ecclesiam esse Corpus Christi Mysticum*. Per la Francia si può ricordare ad esempio l'opera di Dom A. Gréa, il « teologo della Chiesa locale » (Y. Congar): *De l'Eglise et de sa divine constitution*, Paris 1887: ed. a cura di G. Fontaine, Tournai 1965.

[21] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), tr. di G. Corti, Roma 1969, 29. Anche per precisare gli aspetti dell'opera più segnati dal misticismo romantico e sottolineare il carattere oggettivo del dogma Möhler pubblicò nel 1832 la *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, a cura di J. R. Geiselmann, Milano 1984. Nella linea del Möhler, con sviluppi originali, si porrà l'opera ecclesiologica di M. J. Scheeben: cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, o. c., 428ss.

[22] Cfr. P. Evdokimov, *L'Ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle*, in *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris 1970, 57-76.

[23] *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872. Cfr. A. Gratieux, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 voll., Paris 1939, e Id., *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov*, Paris 1953, che studia l'opera del figlio di Khomiakov e contiene la traduzione francese dell'opera di Khomiakov padre *Tserkov odna, L'Église est une*, fatta da R. Tandonnet, 213-242. Cfr. anche G. Samarine, *Préface aux Oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov. Introd., trad. et notes*, Paris 1939, e P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle: A. S. Khomiakov (1804-1860)*, Roma 1940.

[24] Etimologicamente *sobornost* equivale a « sinodalità », « collegialità », ma nell'uso ecclesiastico slavo corrisponde a « cattolicità », intesa non in senso geografico-esteriore, ma come unanimità libera e perfetta nell'amore: cfr. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, IV, Paris 1931, 568ss. Cfr. pure L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

[25] Cfr. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, e Y. Congar, « *Le siècle de l'Église* », in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, o. c., 459ss.

[26] P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 15.

88

La nuova visione ecclesiologica si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica dell'ecclesiologia della Controriforma, nel senso di « una riscoperta degli elementi soprannaturali e mistici della Chiesa, di uno sforzo umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il *mistero della Chiesa* »[30]. Il rinnovamento — attingendo soprattutto alla teologia dei Padri e della Scolastica — recupera le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge l'idea della Chiesa comunione, concepita a partire dalla Trinità. « Nella Chiesa l'umanità... è unita a Dio... con una unione vitale, non personale, per formare una realtà divino-umana misticamente una. Non c'è più unione (entitativa) di due nature in una Persona, ma comunione di più persone nella stessa vita divina »[31]. Si percepisce qui la vicinanza alla tradizione ortodossa, riproposta proprio negli stessi anni dal movimento neopatristico: « Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo »[32]. Si mette in luce il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali[33], nella quale il Vescovo di Roma si colloca come arbitro, segno e garante dell'unità[34]. Si approfondisce il rapporto fra l'eucaristia e la Chiesa: « Realismo eucaristico, realismo ecclesiale: questi due realismi si appoggiano l'uno sull'altro, sono l'uno il pegno dell'altro. Il realismo ecclesiale garantisce il realismo eucaristico, e questo a sua volta conferma il primo. In ambedue si riflette la stessa unità del Verbo... In virtù della medesima logica interna, coloro che nei tempi moderni attenuano l'idea tradizionale della Chiesa corpo di Cristo attenuano con ciò stesso la realtà della presenza eucaristica »[35].

8
6

È in questo clima culturale e spirituale che fiorisce e si sviluppa con forza entusiasmante in ambito cattolico la teologia della Chiesa corpo mistico di Cristo[36], rispetto alla quale non mancheranno le esagerazioni[37], le resistenze[38], le difese[39], che provocheranno l'intervento del magistero pontificio: la *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) vorrà equilibrare il rischio presente nell'ecclesiologia del Corpo Mistico — quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità —, affermando l'equazione fra il Corpo Mistico e la Chiesa cattolico-romana[40]. Merito indubbio dell'Enciclica è il ricorso alla nozione biblica di Corpo di Cristo e l'approfondimento propriamente teologico della realtà della Chiesa contro ogni riduzione istituzionale o spiritualistica[41]. Essa si muove con pari determinazione contro ogni « naturalismo ecclesiologico », che faccia della Chiesa una semplice aggregazione mondana, come contro ogni « misticismo ecclesiologico », che la costringa nei confini dell'invisibile. Tuttavia, proprio l'aver privilegiato la nozione di Corpo Mistico, mentre sancisce il trionfo dell'idea, ne manifesta anche i limiti: « La Chiesa è una corporazione sociale e, come tale, visibile... Questo punto di partenza condizionò la prospettiva e la soluzione data ai vari problemi affrontati. Basti pensare alla tesi fondamentale della identificazione del Corpo Mistico con la Chiesa cattolico-romana... La visibilità non è solo un aspetto essenziale del mistero ecclesiale, che l'Enciclica si sforza di armonizzare con gli elementi interni, ma acquista nella *Mystici Corporis* una certa prevalenza. Invece di partire dall'unione spirituale dei fedeli con Cristo e con il suo Spirito mediante la partecipazione alla vita soprannaturale della grazia, che si manifesta necessariamente nei vari aspetti della vita sociale della Chiesa, l'Enciclica comincia con lo stabilire l'unità dei membri nel corpo sociale della Chiesa, per poi considerare il contenuto misterico del corpo ecclesiale che ha Cristo come Capo e lo Spirito con la ricchezza dei suoi doni come principio della sua vita soprannaturale »[42]. In tal modo, la *Mystici Corporis* chiude gli inizi del rinnovamento ecclesiologico, assumendone il contributo decisivo della teologia del Corpo Mistico, ed apre — sia pur inconsapevolmente — nuovi sviluppi, precisamente in quanto ripropone questioni decisive come quella del ruolo della Chiesa in ordine alla salvezza e della relazione fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non cattoliche.

---

[27] Cfr. K. Adam, *L'essenza del cattolicesimo* (1924), Brescia 1947, 188: « Il cattolico non è mai solo »! Nel medesimo contesto in campo evangelico D. Bonhoeffer maturava la sua tesi, discussa nel 1927, ma pubblicata solo tre anni dopo col titolo *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia 1972.

[28] È significativo notare come la vita della Chiesa sia sempre stata intimamente connessa al suo modo di vivere l'eucaristia: la lacerazione del XVI secolo si colloca al culmine di un'epoca di rilassamento eucaristico tale, che aveva provocato la necessità di obbligare alla comunione eucaristica almeno annuale (cfr. la decisione del Concilio Lateranense IV del 1215: « ad minus in Pascha... Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat »: *DS* 812). Gli inizi del movimento ecumenico moderno coincidono con l'opera di Pio X in favore della comunione frequente: « Desiderium vero Jesu Christi et Ecclesiae, ut omnes Christifideles quotidie ad sacrum convivium accedant, in eo potissimum est, ut Christifideles per sacramentum Deo coniuncti robur inde capiant... »: *DS* 3375; cfr. pure 3530ss.

[29] Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, in *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 514. Cfr. tutto il testo: 445-696.

[30] *Ib.*, 450.

[31] Y. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 71. È il primo volume della collana « Unam Sanctam », che tanto ha contribuito al rinnovamento dell'ecclesiologia.

[32] V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

[33] Cfr. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 90: « Nous pensons que le language chrétien a plutôt procedé du concret à l'abstrait, et que le mot église, après avoir, comme le mot synagogue, désigné une réalité locale, a été promu à exprimer une autre réalité, une autre unité, que la foi percevait avec une parfaite conscience ». Nella raccolta di scritti intitolata *Cathedra Petri*, Paris 1938, lo stesso Batiffol — con impianto storico — aveva voluto precisare il ruolo dell'autorità del Vescovo di Roma nella comunione delle Chiese, come « autorité qui dispose de la communion à l'unité de l'Eglise universelle » (28).

[34] Cfr. lo studio di L. Hertling, *Communio und Primat*, Miscellanea Historiae Pontificiae, Roma 1943, vol. VII, 1-48, di cui l'edizione italiana: *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[35] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 371s. Quest'opera è fondamentale per la costruzione di un'ecclesiologia eucaristica secondo la tradizione cattolica. Da parte ortodossa l'ecclesiologia eucaristica è l'opera della vita di N. Afanassieff, culminata nella sua tesi *Ecclesia Spiritus Sancti*, in russo, Paris 1971; in francese col titolo *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975. Da parte evangelica cfr. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954. Cfr. la ricostruzione di questa riscoperta in B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 23ss.

[36] Si pensi all'opera di É. Mersch, *Le corps Mystique du Christ. Études de Théologie hi*[illegible]*ue*, Paris-Bruxelles 1936, 2 voll.; Id., *La Théologie du Corps mystique*, 2 voll., P[illegible]ostuma). Un'esistenza, quella del P. Mersch, centrata intorno ad un'idea [illegible]o mistico di Cristo, amato fino a dare la vita per soccorrere i moribondi

c) *L'interrogativo della storia* — 2. sej. not.

88

La seconda guerra mondiale ripropone in maniera ancora più grave la crisi della prima: più acuto si avverte il bisogno di riconciliazione e di incontro, che interpella la Chiesa. « Il miracolo fu nel fatto che proprio da una lotta carica d'odio tra i popoli, da un mare di sangue e di lacrime, si destasse la nostalgia di una terra della pace e dell'incontro nello spirito di Cristo »[43]. Lo sforzo della ricostruzione post-bellica provoca una accelerazione della tecnicizzazione e dell'industrializzazione, che andrà accrescendo la distanza fra i paesi del benessere economico e il cosiddetto « terzo mondo ». Mai come in questi anni viene avvertito il problema del rapporto Chiesa-mondo di fronte alla crescita smisurata della « città secolare », ai cambiamenti epocali connessi con la parabola di trionfo e di crisi dei modelli ideo-

88

---

sul campo di battaglia: « Rarement une vie représenta plus à la lettre "une idée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr" » (Y. Congar, *Chronique...*, *o. c.*, 529). Per la teologia del Corpo mistico cfr. inoltre: J. Anger, *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de St. Thomas*, Paris 1929; J. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929; T. M. Kaeppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, Freiburg-Paderborn 1931; S. Mura, *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie*, Paris 1934 (2 voll.); L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique*, in *Recherches de Science Religieuse*, 22(1935) 257-291, 418-440; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; S. Tromp, *De Spiritu Sancto, Anima Corporis mystici*, Roma 1932 (2 voll.) e *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, Roma 1937, II e III, Roma 1960. Dello stesso cfr. il noto commento alla *Mystici Corporis*, Roma 1963⁴, che lo rivelò come vero "ghostwriter" dell'Enciclica. Per la storia della riscoperta della dottrina del Corpo mistico cfr. infine J. J. Bluett, *The Mystical Body of Christ. A Bibliography 1890-1940*, in *Theological Studies* 3(1942) 260-289. Come voce significativa del protestantesimo sul tema della Chiesa Corpo di Cristo in quegli anni cfr. U. Janni, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni - suoi problemi moderni* (1937), nuova ed. Roma 1978.

[37] K. Pelz in un opuscolo "pro manuscripto" intitolato *Der Christ als Christus* (1939) giunge a paragonare l'unione dei cristiani con Cristo alla transustanziazione eucaristica.

[38] M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, sostiene l'idea della Chiesa « popolo di Dio » contro quella di Corpo mistico, che sarebbe pre-teologica, irriflessa.

[39] Cfr. la critica dell'opera del Koster fatta da K. Adam in *Theologische Quartalschrift* 122(1941) 145-166. Su tutto questo dibattito cfr. J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964, 11-13.

[40] La tesi era già stata formulata da S. Tromp: « Viatoribus, Corpus Christi mysticum est Ecclesia catholica romana »: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *o. c.* [illegible]

[41] Cfr. J. Ratzinger, *Kirche*, in *Lexicon für Theologie* [illegible]he², 6, [illegible]

[42] A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, II, 641s.

[43] H. Bornkamm, *Die eine heilige christliche Kirche evangelisch gesehen*, in *Im Lichte der Reformation*, IV, Göttingen 1961, 6. Citato da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 45.

logici espressi dalla modernità e ai problemi dello sviluppo e della fame: la storia interroga drammaticamente la Chiesa.

All'interno della riflessione teologica, la riscoperta del mistero di interiorità della Chiesa in Cristo e nello Spirito Santo viene a confrontarsi col problema di ripensare la comunità ecclesiale in quanto realtà storica, aspetto in parte trascurato agli inizi del rinnovamento ecclesiologico, segnati dalla reazione all'eccessiva insistenza sugli elementi visibili ed istituzionali, propria del passato. Questo approccio « storico » al mistero della Chiesa è anche sollecitato dalla fioritura di studi biblici, propria di questo periodo[44], e dal metodo in parte nuovo per lo studio dei Padri, tendente a leggere le opere e le idee nei loro contesti storici originari. La storia viene così ad interrogare la Chiesa non solo nel suo presentarsi al mondo, ma anche nella riflessione che essa fa su di sé. Sotto l'impulso di questa « sfida » vengono emergendo le idee di « popolo di Dio », di Chiesa « sacramento », di Chiesa « comunione » di persone e di Chiese: oltre che fondata nella tradizione biblica vetero-testamentaria, l'idea di « popolo di Dio » risulta centrale per la comprensione delle origini cristiane e per lo sviluppo dell'autocoscienza della Chiesa nel tempo[45]. La concezione della Chiesa come « sacramento » sembra prestarsi, a sua volta, nella maniera migliore a coniugare l'elemento invisibile della partecipazione alla vita divina a quello visibile della Chiesa storica, in corrispondenza analogica a quanto avviene in Cristo, sacramento di Dio[46]. La rilevanza ecclesiologica dell'idea di « comunione » va progressivamente imponendosi, non solo perché adatta ad illuminare l'essenza della Chiesa stessa, ma anche perché percepita in ambito ecumenico come punto di incontro fra i diversi approcci al mistero dell'unità ecclesiale[47]. Il Concilio Vaticano II assumerà queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale alla sola realtà spirituale o alla sola realtà visibile, per proporne il « mistero » di comunione e di missione sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa, popolo in marcia fra il « già » della prima venuta del Cristo, che lo ha raccolto, e il « non ancora » del Suo ritorno, che lo pervade di speranza impegnata e gioiosa.

2.2. IL CONCILIO DELLA CHIESA

a) *Le domande del Concilio*

Il Vaticano II si caratterizzò sin dall'inizio come il Concilio della Chiesa: « Il Concilio sia un Concilio "de Ecclesia", e si articoli in due parti: *de Ecclesia ad intra — de Ecclesia ad extra* »[48]. « Che cos'è la Chiesa? che cosa fa la Chiesa? Questi sono come i due cardini, intorno ai quali si devono disporre tutte le questioni di questo Concilio »[49]. L'architettura del messaggio conciliare risulta così semplice e solida: ne costituiscono i pilastri la Costituzione "de Ecclesia" *Lumen Gentium* e la Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*. La prima guarda la Chiesa in se stessa, sforzandosi di esplorarne il mistero; la seconda considera la Chiesa nel suo porsi nel mondo. Si può dire che gli altri documenti del Concilio non fanno che esplicitare e approfondire quanto in queste due costituzioni è trattato nell'organicità di una visione d'insieme. Tutto il messaggio conciliare è così pervaso dalla riflessione sulla Chiesa: le istanze del rinnovamento della coscienza che la Chiesa ha di sé e del suo compito nella storia, vengono fatte proprie dal Concilio. Concilio della Chiesa, esso stesso è stato un evento di Chiesa, un'esperienza di comunione e di azione di grazie (il Concilio è « celebrato »!), nella quale, sotto l'azione dello Spirito, la Chiesa tutta si è messa in ascolto della Parola di Dio per riscoprire se stessa di fronte alle attese del nostro tempo. Fedele al suo Dio e fedele alla storia, la Chiesa in Concilio ha

Card. Suenens

---

[44] Basti citare due opere fra le più significative: L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942 (tr. it. Roma 1968), che vede la teologia del « corpo di Cristo » come momento dello sviluppo della teologia paolina, superato in quello della teologia del « popolo di Dio », e N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, che evidenzia l'importanza della categoria di « popolo di Dio » per esprimere al tempo stesso la continuità e la novità rispetto al popolo dell'Antica Alleanza.

[45] Cfr. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950. Cfr. le ricerche di J. Ratzinger raccolte sotto il titolo *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.

[46] Cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento della salvezza* (1953), Napoli 1965. Cfr. inoltre P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vatic II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1967³, 363-386.

[47] Cfr. M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communio* 1960 e — sintesi significativa di aspetti storici, esegetici e teologici — J. Hamer, *La Chiesa è una comunione* (1962), Brescia 1964.

[48] Intervento del Card. L. J. Suenens alla 33ª Congregazione Generale, il 4 dicembre 1962: *Acta Synodalia* I, IV, 223.

[49] Intervento del Card. G. B. Montini: *Acta Synodalia* I, IV, 292.

voluto coniugare queste due fedeltà, alla scuola di Colui, che è in persona l'incontro dei due mondi, il mondo presente e il mondo che deve venire: Gesù il Cristo, suo Signore, luce delle genti.

Questa intenzione è espressa sin dalle prime parole della *Constitutio de Ecclesia*: esse evidenziano la triplice preoccupazione della fedeltà alla propria identità colta a partire dal Cristo (*prospettiva cristologica*), della fedeltà agli uomini, al cui servizio la Chiesa è posta (prospettiva antropologica), e dell'incontro dell'una e dell'altra fedeltà, nel mistero d'alleanza, che è appunto la Chiesa (prospettiva sacramentale)[50]: « Cristo è la luce delle genti, e questo sacro Concilio, adunato nello Spirito Santo, ardentemente desidera che la luce di Cristo, splendente sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini annunziando il Vangelo a ogni creatura (cfr. Mc 16,15) (*prospettiva cristologica*). E siccome la Chiesa è in Cristo come un sacramento o un segno e uno strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando l'insegnamento dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale (*prospettiva sacramentale*). Le condizioni del nostro tempo rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente uniti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano conseguire una piena unità in Cristo (*prospettiva antropologica*) »[51]. La profonda connessione delle tre prospettive, evidenziata dallo stesso testo, mostra come la fedeltà alla propria identità in Cristo e la preoccupazione per la propria rilevanza storica al servizio degli uomini non siano alternative né separabili, ma vadano insieme in una Chiesa che, per essere presenza salvifica del Signore fra la sua gente, deve essere luogo d'alleanza, totalmente fedele al cielo ed insieme totalmente fedele alla terra, totalmente di Cristo ed insieme totalmente per gli uomini.

Questo incontro di fedeltà entrambe esigenti richiede il superamento di ogni riduzionismo ecclesiologico: tanto di quello secolare, che fa della Chiesa una presenza fra le presenze della storia, fermandosi a considerarne la visibile incidenza storica, quanto di quello spiritualista, che esalta la dimensione invisibile della realtà ecclesiale al punto di sacrificarne la concretezza umana. Il Concilio ha inteso prendere le distanze da questo duplice, possibile riduzionismo, presentando sin dall'inizio la Chiesa come « mistero »: è l'idea biblico-paolina del disegno divino di salvezza che viene a realizzarsi nel tempo degli uomini, della Gloria già nascosta e operante nei segni della storia[52]. La Chiesa si offre come il luogo d'incontro dell'iniziativa divina e dell'opera umana, la presenza della Trinità nel tempo e del tempo nella Trinità, irriducibile ad una presa puramente umana, eppure Chiesa di uomini pienamente viventi nella storia. L'aridità dello Schema preparatorio, che esordiva con un capitolo sulla natura della Chiesa militante, equiparando fra loro « Ecclesia societas », « Ecclesia Catholica Romana » e « Corpus Christi Mysticum », e si sviluppava nella trattazione circa i membri della Chiesa militante, l'autorità e l'obbedienza e le relazioni « ad extra » della Chiesa stessa[53], è superata nel recupero della profondità trinitaria della realtà ecclesiale, senza per questo perdere di vista la corposità storica di essa. Il capitolo I della *Lumen Gentium* « De Ecclesiae mysterio », il mistero che è la Chiesa, dimostra subito come il Concilio abbia recepito le istanze sia degli inizi del rinnovamento ecclesiologico del XX secolo, tendenti a ritrovare la dimensione interiore e soprannaturale della Chiesa, che degli sviluppi di esso, rivolti a leggere nella storia il frutto dell'iniziativa trinitaria, che è la comunione ecclesiale. Nell'idea di Chiesa « mistero » è superato il visibilismo accentuato dell'ecclesiologia della Controriforma ed è recuperata la dimensione storica della Chiesa « fra i tempi », posta cioè fra la sua origine nelle missioni divine e il suo compimento nella gloria di Dio tutto in tutti. Il Concilio della Chiesa restituisce così all'ecclesiologia cattolica nello stesso tempo la freschezza e la profondità del rapporto alla Trinità e la coscienza che il popolo di Dio è pienamente nella storia, senza per questo risolversi in essa.

---

[50] Cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1969, I, 69-73. Questo commento è particolarmente autorevole per il ruolo avuto dall'Autore nella redazione della Costituzione: cfr. J. Grootaers, *Le rôle de Mgr. Philips à Vatican II*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Hommage à Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, 343-380.

[51] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gent*

[52] Cfr. G. Bornkamm, μυστήριον, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia 1971, 645-716; R. Penna, *Il mysterion paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.

[53] Cfr. il testo dello Schema: *Acta Synodalia*, I, IV, 12-121. Una sintesi del di- ttito sinodale su questo Schema è offerta in G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero...*, I, 17-23.

b) *Alla scuola della liturgia*

La rinnovata coscienza del rapporto fra il mistero della Chiesa e la Trinità è attinta dal Concilio anzitutto alla scuola della liturgia. La costituzione *Sacrosanctum Concilium* fu il primo documento ad essere approvato e promulgato dal Concilio (4 dicembre 1965), proprio perché si offriva come il frutto maturo dell'oltre mezzo secolo di storia del movimento liturgico. «Questo, ormai, grazie in specie ai suoi approfondimenti teologici e alla sua intima connessione con la pastorale, aveva messo ovunque radici non solo numerose, ma profonde... È per questo che non è puro caso il fatto che la Costituzione sulla Liturgia sia stata la prima varata dal Concilio. Corrispondeva fondamentalmente alle profonde tendenze che si sono poi manifestate nella maggioranza dei Padri»[54]. Se, pertanto, da una parte la Costituzione liturgica fa corpo a sé, dall'altra si può affermare che essa ha esercitato un influsso notevole su tutta la profezia conciliare: partendo dalla meditazione sulla Chiesa come mistero liturgico, il Vaticano II si è subito orientato verso un'ecclesiologia sacramentale, comunionale e missionaria, sul modello dell'opera delle Persone divine, sperimentata dal credente nella liturgia.

La *Sacrosanctum Concilium* scruta il mistero della Chiesa nella liturgia, specialmente a partire dal suo centro e cuore, che è l'eucaristia[55]. Fondamentale è il testo seguente, che illustra il posto dell'evento liturgico nel mistero ecclesiale e approfondisce il rapporto fra di essi esistente: «La liturgia, mediante la quale, massimamente nel divino sacrificio dell'eucaristia, si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa, che ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, ardente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo che quanto in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura verso la quale siamo incamminati. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo in modo mirabile irrobustisce le loro forze per predicare il Cristo; e così a coloro che sono fuori mostra la Chiesa come segno innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio si raccolgano in unità, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore»[56].

Questo testo «è come la formulazione generale di una tesi»[57]: c'è una centralità della liturgia nel mistero ecclesiale, che — se ridimensiona ogni esasperata accentuazione del momento cultuale («panliturgismo») ed esclude ogni meccanicismo dell'azione liturgica, perché esige che essa sia sempre ben preparata ed attivamente vissuta — porta a riconoscere nella liturgia «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»[58]. La liturgia opera nella vita dei credenti, edificandoli in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito (cfr. Ef 2,21-22) e facendoli crescere verso la pienezza del Cristo (cfr. Ef 4,13), affinché manifestino agli altri il mistero di Lui e la natura della vera Chiesa. Quale sia questa «genuina natura» è indicato da un insieme di espressioni, che evidenziano la bipolarità della realtà ecclesiale — umana e divina, visibile ed invisibile, attiva e contemplativa, presente nel mondo e pellegrina — e la sua intrinseca unità, per una sorta di ordinazione e di subordinazione dell'umano al divino, del visibile all'invisibile, dell'azione alla contemplazione, della città presente alla futura. Anche se il termine non compare, risulta chiara l'idea della sacramentalità della Chiesa, che la *Lumen Gentium* presenterà alla luce della non debole analogia fra il mistero del Verbo incarnato e la Chiesa[59]. La liturgia, dunque, contribuisce in modo decisivo

---

[54] C. Vagaggini, *Idee fondamentali della Costituzione*, in *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, a cura di G. Baraúna, Torino-Leumann 1965², 99. Sul movimento liturgico cfr. O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, e B. Botte, *Le mouvement liturgique*, Paris 1973.

[55] Cfr. J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'er* *de l'oeuvre conciliaire*, in *La Liturgie après Vatican II*, dir. da J.-P. Jossua e Y Paris 1967, 128s. Cfr. pure A. Decourtray, *Esquisse de l'Égli* *«de sacra liturgia»*, in *La Maison Dieu* 79(1964) 40-62.

[56] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 2.

[57] C. Vagaggini, *Idee fondamentali della Costituzione...*, *o. c.*, 65.

[58] *Sacrosanctum Concilium*, 10.

[59] Cfr. *Lumen Gentium*, 8. Nella Costituzione liturgica il termine «sacramento» è attribuito alla Chiesa con grande cautela: al n. 5 il testo rimanda a S. Agostino ed al Messale Romano («Dal costato di Cristo dormiente sulla Croce è scaturito il mirabi-

ad attuare ed esprimere la natura della Chiesa come « sacramento », realtà visibile e peregrinante nella storia, che non si esaurisce in se stessa, ma manifesta e comunica la realtà divina invisibile e incoativamente gloriosa.

Da dove la liturgia attinge questa capacità? La risposta della *Sacrosanctum Concilium* è chiara: in quanto segno e strumento dell'opera divina della redenzione, l'evento liturgico è il luogo in cui si fa presente per l'oggi della Chiesa e del mondo l'unica e irripetibile Pasqua del Signore, sola sorgente di riconciliazione, di unità e di pace. « Il nostro Salvatore nell'Ultima Cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della Croce, e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, ''nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e viene dato il pegno della gloria futura'' »[60]. Come dunque nell'azione liturgica il mistero pasquale della nostra riconciliazione in Cristo è attuato e significato attraverso realtà visibili e storiche, così la Chiesa, che dall'eucaristia nasce, manifesta il mistero della comunione divina partecipata agli uomini nella sua attuazione e crescita verso il compimento. La natura sacramentale della Chiesa, insomma, è radicata ed espressa dalla natura sacramentale della liturgia, specialmente eucaristica. La misteriosa profondità dell'essere ecclesiale, il suo non esaurirsi nel visibile e nel giuridico, è affermata nella maniera più forte: alla scuola della liturgia, il Concilio supera l'aridità dell'ecclesiologia maturatasi a partire dalla Controrifoma, e torna alle sorgenti vive della Grazia, che costituisce nel suo centro e cuore il mistero della Chiesa.

88

c) *Nella concretezza del divenire*

L'ecclesiologia liturgica del Vaticano II, tuttavia, rifugge non soltanto dalla riduzione visibilista e giuridica della Chiesa, ma

---

le sacramento di tutta la Chiesa »: testo avversato nel dibattito: cfr. *Acta Syn.* I, II, 386); al n. 26 l'espressione « sacramento di unità », tratta da Cipriano (*De Cath. Eccl. unitate* 7), è così spiegata: « Cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi ». Se la terminologia è ancora esitante, l'idea è però presente.

[60] *Sacrosanctum Concilium*, 47.

anche da quella spiritualista, tendente a separare l'essere ecclesiale dal vivo delle contraddizioni del divenire storico. La Costituzione liturgica « postula immediatamente, nelle sue affermazioni riguardo al soggetto della liturgia e all'attività liturgica della Chiesa, un'ecclesiologia del *Popolo di Dio* »[61]. Anche se « dal punto di vista ecclesiologico essa è anteriore alla *Lumen Gentium* »[62], è più vicina che non la *Mediator Dei* di Pio XII all'idea della partecipazione attiva di tutti i battezzati alla vita della Chiesa. Questa prospettiva è chiaramente presente in un testo come il seguente: « Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è ''sacramento di unità'', cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della attuale partecipazione »[63]. Il soggetto delle azioni liturgiche non è il solo ministro ordinato, ma l'« Ecclesia », cioè la comunità cristiana, « plebs sancta » adunata e ordinata attorno ai Vescovi, articolata nell'unità: la Chiesa nella totalità della sua realtà, mentre celebra la liturgia, è in essa significata e generata come Corpo, in cui ciascun membro è attivo e impegnato in diverso modo, « secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione ». Perciò, « la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri »[64].

Va qui osservato come all'idea della partecipazione attiva di tutti nella liturgia sia sottesa la teologia del sacerdozio comune dei fedeli, fondato sul battesimo[65]. Naturalmente, anche l'articolazione ministeriale della Chiesa si manifesta nell'azione liturgica: specialmente appare in piena luce la figura del Vescovo, « gran liturgo » della sua Chiesa, centro visibile della sua unità[66]. È qui che l'ecclesiologia liturgica rivela in particolare la sua concretezza storica, perché porta a valorizzare la realizzazione della Chiesa in ogni assemblea eucaristica locale e il legame di queste diverse assemblee fra di loro, espresso e garantito dalla comunione fra chi le presiede e il Vescovo: « Poiché nella sua Chiesa il Vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero gregge, deve necessariamente costituire delle assemblee di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie organizzate localmente sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo: esse infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra »[67]. Questa teologia della Chiesa locale, attuazione della *Catholica* nella concretezza dei luoghi e dei tempi, rivela l'attenzione alla dimensione storica, in cui viene di fatto a prender volto e corpo il mistero della Chiesa, riscoperto nella sua profondità divina.

---

[61] J.-P. Jossua, *La Constitution « Sacrosanctum Concilium »*..., *o. c.*, 129.

[62] Y. M.-J. Congar, *L'« Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in *La Liturgie après Vatican II*, *o. c.*, 272.

[63] *Sacrosanctum Concilium*, 26.

[64] *Ib.*, 41.

[65] Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 14. I numeri 14-20 della Costituzione sono dedicati alla necessità di promuovere la formazione liturgica e la partecipazione attiva dei fedeli. Il carattere sacerdotale di tutti i membri del popolo di Dio è sotteso anche all'idea della loro attiva partecipazione all'offerta del sacrificio eucaristico: cfr. il numero 48. Su tutta la questione cfr. G. De Castro Engler, *Il Sacerdozio regale dei fedeli e la sua attualizzazione*, in *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, *o. c.*, 201-228, specie 218ss.

Nutrita dalla liturgia, la Chiesa viene così a porsi nella storia, pellegrina verso la patria anticipata e promessa nell'evento liturgico, « quando l'umanità stessa diventerà oblazione accetta a Dio »: « Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo »[68]. L'eucaristia è caparra e viatico nel cammino di liberazione, attraverso cui si realizza nella storia il disegno di Dio, perché in essa l'insieme della realtà naturale (*naturae elementa*) e l'attività umana nell'universo (*ab hominibus exculta*) vengono trasformati nella presenza del Cristo glorioso. Ciò comporta due aspetti: in primo luogo, se natura e storia vengono assunte e trasformate dal Signore della gloria, si manifesta in esse una profonda ordinazione a Lui. In secondo luogo, se nell'eucaristia il creato è assunto e trasformato, è perché esso è stato già radicalmente raggiunto dal mistero dell'Incarnazione. La liturgia attua nella concretezza dei luoghi e dei tempi questo mistero di assunzione salvifica, mostrando da una parte come tutto ciò che edifichi autenticamente l'uomo e l'universo, edifichi anche in certo modo il Corpo di Cristo, dall'altra come il nutrimento eucaristico contribuisca nella maniera più efficace alla liberazione del mondo e alla sua realizzazione secondo il progetto di Dio. Perciò, si può dire che l'intero messaggio del Concilio sull'essere e l'agire della Chiesa è nutrito da una profonda ispirazione liturgica. Alla scuola della liturgia il mistero ecclesiale si lascia intravedere al tempo stesso nelle sue sorgenti eterne, scaturente dal seno della vita trinitaria, e nel suo attivo ed efficace porsi e proporsi nel tempo, a immagine e gloria del Dio tre volte Santo…

2.3. L'ECCLESIOLOGIA TRINITARIA DEL VATICANO II

a) *Al di là del « cristomonismo »*

La chiave di comprensione della Costituzione conciliare sulla Chiesa *Lumen Gentium*, tesa al superamento dei vari possibili riduzionismi testimoniati dalla storia dell'ecclesiologia in vista di una rinnovata e piena percezione del mistero ecclesiale, risiede nella lettura trinitaria della Chiesa, popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (« de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata »[69]). La Chiesa, quale è presentata nel capitolo primo della *Lumen Gentium*, viene dalla Trinità, è strutturata a immagine della Trinità e va verso il compimento trinitario della storia. Venendo dall'alto, « oriens ex alto » come il suo Signore (Lc 1,78), plasmata dall'alto e in cammino verso l'alto, in quanto è il « Regnum Dei praesens in mysterio »[70], la Chiesa è nella storia, eppure non è riducibile alle coordinate della storia, del visibile e del disponibile. Questa intuizione fondamentale, attinta dalla testimonianza della Scrittura (si pensi alla teologia paolina del « mistero » e all'economia delle missioni divine) e dalla riflessione dei Padri, è svi-

---

[66] *Sacrosanctum Concilium*, 28.

[67] *Ib.*, 42.

[68] Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 38. Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1966, 213-250.

[69] L'espressione, che è di S. Cipriano, *De Oratione Dominica* 23: *PL* 4, 553, è citata in *Lumen Gentium*, 4.

[70] *Lumen Gentium*, 3.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
888

luppata in tutta la Costituzione *De Ecclesia*. L'unità della Chiesa viene così approfondita in una triplice direzione: in rapporto all'origine dalla Trinità, in rapporto alla comunione, che fa della Chiesa l'icona vivente della Trinità, ed in rapporto alla Patria trinitaria, che è il compimento delle promesse di Dio e perciò il raggiungimento dell'universo assunto e ricapitolato nell'adorabile mistero trinitario. La Trinità è l'origine, la forma e la patria dell'unità ecclesiale, la sorgente da cui questa nasce, l'icona cui essa si ispira e la meta verso cui essa va nel cammino del tempo. L'approfondimento credente dell'unità della Chiesa alla scuola del Vaticano II comporta pertanto una memoria dell'Origine, una coscienza del "frattempo" ed una profezia della Patria lette in prospettiva trinitaria. Da dove viene la Chiesa? che cos'è la Chiesa? dove va la Chiesa?, sono gli interrogativi di fondo, cui il Concilio vuol dare risposta a partire dall'origine, dalla forma e dalla destinazione trinitaria della comunione ecclesiale.

Da dove viene la Chiesa? A questa domanda — che nasceva dal bisogno di superare la concezione eccessivamente visibilista della realtà ecclesiale, attenta a marcare soprattutto gli aspetti "incarnazionistici" di essa (*cristomonismo* ecclesiologico) contro quelli che apparivano i riduzionismi della Riforma — il Concilio risponde riscoprendo la profondità trinitaria della Chiesa alla luce del rinnovamento biblico, patristico e liturgico del nostro secolo. In questa memoria dell'origine la Chiesa appare, come il suo Signore, « oriens ex alto »: essa è frutto del disegno e dell'iniziativa del Padre e delle missioni del Figlio e dello Spirito. L'origine trinitaria è presentata descrivendo l'economia della salvezza: il fine del disegno liberissimo e arcano, cioè gratuito ed insondabile del Padre, è l'elevazione degli uomini alla partecipazione alla vita divina nella comunione della Trinità: « L'eterno Padre, con liberalissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, ha creato l'universo e ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della vita divina »[71]. Nonostante il peccato, il Padre realizza questo disegno in vista di Cristo ed in Lui, « generato prima di ogni creatura », « primogenito di una moltitudine di fratelli », centro cioè della creazione e della redenzione, congiunte in un unico piano di salvezza (cfr. Col 1,15 e Rm 8,29). L'unità degli uomini con Dio e fra loro, compiuta nell'opera riconciliatrice del Verbo Incarnato, si attua storicamente nella Chiesa e si consumerà nella gloria: « I credenti in Cristo li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo di Israele e nell'antica alleanza e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale »[72]. La Chiesa è qui intesa in un senso molto lato — « Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum » —, secondo un universalismo di origine paolina (connesso alla cosiddetta « cristologia cosmica ») e molto diffuso nel pensiero patristico. Non si vuol negare la necessità della Chiesa per la salvezza: si vuol affermare che essa, nella sua forma visibile e storica, è il sacramento, cioè il segno e lo strumento eletto, del disegno divino di unità, che va dalla creazione alla parusia. La Chiesa è la partecipazione storica all'unità trinitaria, la realizzazione iniziata sotto il velo dei segni della salvezza sgorgante dall'iniziativa divina, il mistero o sacramento « dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano »[73].

262

8

Il disegno divino di unità è stato attuato, nella pienezza dei tempi, con la missione e l'opera del Figlio: egli ha inaugurato in terra il regno dei cieli, di cui la Chiesa è la presenza « in mistero », cioè il segno e il germe che insieme rivela e nasconde, crescente grazie alla potenza di Dio verso il compimento. « Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce: "E io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me" (Gv 12,32ss) »[74]. Nell'acqua e nel sangue sgorganti dal fianco di Cristo crocefisso i Padri hanno visto i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia: l'idea è che dal Cristo pasquale deriva la struttura sacramentale della Chiesa. Nell'altro testo giovanneo citato (Gv 12,32ss) è indicato il coronamento del sacrificio della croce[75]: l'elevazione, che è il

unità

---

[71] *Lumen Gentium*, 2.

[72] *Ib.*

[73] *Lumen Gentium*, 1.

[74] *Lumen Gentium*, 3.

[75] « Notiamo di passaggio che il nostro è il primo Concilio che citi un testo biblico nella sua versione latina corretta secondo l'originale greco: la Volgata legge "omnia" (tutto) laddove il testo greco ha πάντας (tutti) »: G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 83.

resuscitamento glorioso, il segno dell'accettazione dell'offerta da parte del Padre e della conseguente riconciliazione degli uomini con Lui e fra di loro. Come al centro del disegno del Padre c'è la missione del Figlio, cui è indissolubilmente congiunta la Chiesa, così al centro della missione del Figlio c'è il suo mistero pasquale, da cui la Chiesa nasce come la comunità dei riconciliati in Cristo con Dio e fra di loro. Questo mistero non è semplicemente un avvenimento del passato: esso è reso presente nel memoriale dell'eucaristia, per riconciliare gli uomini nell'oggi della loro storia: « Ogni volta che il sacrificio della croce, col quale "Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato" (1Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si attua l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata e prodotta l'unità dei fedeli, che costituiscono un sol corpo in Cristo (cfr. 1Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo: da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti »[76]. La Chiesa, che celebra l'eucaristia, nasce da essa come il Corpo di Cristo nella storia.

La missione del Figlio culmina nell'invio dello Spirito: Egli rende possibile per Cristo l'accesso al Padre. Come il Padre per il Figlio viene all'uomo nello Spirito, così l'uomo nello Spirito per il Figlio può ormai accedere al Padre: il movimento di discesa consente un movimento di ascesa, in un circuito di unità, la cui fase eterna è la Trinità, la cui fase temporale è la Chiesa. Lo Spirito, che dà la vita (cfr. Gv 4,14; 7,38s; Rm 8,10s), « dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della adozione filiale (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15s e 26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11s; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cfr. Ap 22,17) »[77]. La Chiesa voluta dal Padre, è dunque la creatura del Figlio (« creatura Ver-

---

[76] *Lumen Gentium*, 3. Per un'analisi dettagliata di questo testo cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1975, 210ss.

[77] *Lumen Gentium*, 4.

bi »: creatura della Parola di Dio), sempre nuovamente vivificata dallo Spirito Santo: essa è veramente « l'opera della Santa Trinità. Come l'uomo è stato fatto a immagine di Dio e riflette la divina attività nella sua conoscenza e nel suo amore, così la Chiesa che ripresenta Gesù Cristo deve essere la manifestazione, nel tempo, della vita trinitaria. C'è un'epifania di Dio creatore attraverso l'uomo e c'è un'epifania di Dio Uno e Trino attraverso il Cristo e la sua Chiesa: "Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi" (Gv 20,21) »[78]. La Chiesa è l'« Ecclesia de Trinitate »: « La preposizione latina "de" evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è "a partire" da questa unità tra ipostasi divine che si prolunga "l'unificazione" del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per San Cipriano l'unità della Chiesa non è più intellegibile senza quella della Trinità »[79]. « Questa comunicazione nell'unità, compiuta inseparabilmente dal Figlio e dallo Spirito, operante nella relazione al Padre e al suo disegno, è la Chiesa nella sua pienezza »[80].

Da questa celebrazione del « soli Deo gloria » in rapporto all'origine della Chiesa deriva anzitutto che, se la Chiesa è « mistero », gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, ad essa bisogna avvicinarsi con spirito di stupore e di meraviglia, sapendo discernere i segni di Dio nel tempo degli uomini. In secondo luogo, in quanto viene « dall'alto », la Chiesa è « grazia », dono che non si inventa, né si produce, ma si riceve: essa è tutta relativa a Cristo, tutta recettiva di Lui, impegnata a vivere il primato della dimensione eucaristica e contemplativa della vita nella gratitudine, nell'accoglienza e nell'ascolto del dono di Dio. Infine, se la Chiesa nasce dal movimento della discesa e dell'accondiscendenza divina, essa sarà non di meno il popolo della « compagnia » della vita e della fede: il Dio totalmente Altro, che si è fatto totalmente dentro alla vicenda umana per amore nostro, domanda alla Sua Chiesa di essere il popolo della solidarietà, della condivisione, della passione per la giustizia, la pace e la salvaguardia di tutto il creato. L'unità della Chiesa si edifica tanto più, quanto più la Chiesa è attiva ed operante nel servizio della causa dell'uomo e della sua casa universale.

---

[78] E. Zoghby, *Unità e diversità della Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 522.

[79] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, *o. c.*, I, 87.

[80] *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, Documento di Monaco del dialogo cattolico-ortodosso, 1982, I, 6.

b) *Al di là della «gerarcologia»*

La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall'origine al presente della Chiesa: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda «da dove viene la Chiesa?», ma anche a quella su che cosa sia la Chiesa. L'approfondimento del ''frattempo'' della Chiesa, del suo trovarsi cioè «inter tempora», fra il «già» della prima venuta del Signore e il «non ancora» del Suo ritorno nella gloria, viene compiuto dalla *Lumen Gentium* recuperando la prospettiva dell'«ecclesiologia totale», propria delle origini cristiane. Superando la riduzione clericale — o *gerarcologica* — della concezione della Chiesa, che aveva portato a pensare la realtà ecclesiale articolata nella separazione dei due «generi» di cristiani, i chierici e i laici, vigile e attivo il primo, docile e passivo il secondo («duo sunt genera christianorum...», recita il Decreto di Graziano), il Vaticano II riscopre l'unità battesimale del popolo di Dio, ricco di carismi e ministeri diversi, a fondamento ed anteriormente rispetto ad ogni articolazione particolare. La Chiesa viene colta nella sua realtà di «communio», «icona» della Santa Trinità, strutturata a immagine e somiglianza della comunione trinitaria.

Se «per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato»[81], la Chiesa può essere non di meno rapportata analogamente alla comunione divina, una nella diversità delle Persone, in un fecondo scambio di relazioni. Come «in divinis» l'amore è distinzione delle Persone e superamento del distinto nell'unità del mistero («pericoresi»), così nella Chiesa, salva l'infinita distanza che separa la terra dal cielo, ma anche in forza dell'infinita comunione stabilita dall'Incarnazione del Figlio, la varietà dei doni e dei servizi deve convergere — per una sorta di «pericoresi» ecclesiologica — nell'unità, come la varietà delle Chiese locali, ciascuna realizzazione della *Catholica* in un luogo e in un tempo determinati, è chiamata a vivere e ad esprimersi nella loro reciproca comunione. La Chiesa,

---

[81] *Lumen Gentium*, 8.

strutturata sull'esemplarità trinitaria, dovrà tenersi allora lontana tanto da una uniformità, che appiattisca e mortifichi l'originalità e la ricchezza dei doni dello Spirito, quanto da ogni contrapposizione lacerante, che non risolva nella comunione la tensione fra carismi e ministeri diversi, in una feconda, reciproca recezione delle persone e delle comunità nell'unità della fede, della speranza e dell'amore (cfr. i capitoli II-VI della *Lumen Gentium*). Il carisma viene riscoperto come l'elemento dinamico della Chiesa, non solo non concorrente, ma necessario all'unità, perché dato in vista dell'utilità comune[82]. Lo stesso ministero ordinato, in quanto ripresentazione di Cristo Capo e perciò ministero dell'unità ecclesiale, viene colto nel suo impegno di discernimento e coordinamento dei carismi: non sintesi di tutti i doni e i ministeri, ma ministero della sintesi[83]. La Chiesa è comunione articolata di carismi e ministeri nella Chiesa locale, e comunione cattolica delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale, che in esse è presente e di esse vive[84], raccolta intorno al Vescovo della Chiesa di Roma, che «presiede nell'amore».

c) *Al di là dell'«ecclesiocentrismo»*

Dove va la Chiesa? A questo terzo interrogativo il Vaticano II risponde riscoprendo l'indole escatologica del popolo di Dio, la profezia della Patria della Chiesa. Superando un certo *ecclesiocentrismo*, che portava a vedere la Chiesa staticamente autosufficiente nel tempo e nello spazio, il Concilio ribadisce lo statuto pellegrinante della comunità ecclesiale, tesa fra il primo avvento del Signore e il Suo ritorno alla fine dei tempi. «Oriens ex alto», la Chiesa è non di meno protesa verso l'alto, incamminata verso la gloria della Trinità, che si compirà pienamente quando il Figlio consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti e il mondo intero sarà la Sua patria (cfr. 1Cor 15,28). L'unità della Chiesa è anticipazione dell'unità del Regno, seme e caparra del compimento promesso, verso cui il popolo di Dio è pellegrino e di cui è al tempo stesso realizzatore nella forza dell'alleanza con l'Eterno.

---

[82] Cfr. *Lumen Gentium*, 4 e 12.

[83] Cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[84] Cfr. *Lumen Gentium*, 23.

La Trinità, sorgente e immagine esemplare della Chiesa, ne è dunque la meta: nata dal Padre, per il Figlio, nello Spirito, la comunione ecclesiale deve nello Spirito per il Figlio tornare al Padre, fino al giorno in cui tutto sia sottomesso al Figlio e questi consegni tutto al Padre, perché « Dio sia tutto in tutti » (1Cor 15,28). La Trinità è il « già » e il « non ancora » della Chiesa, il passato fontale e il futuro promesso, l'inizio e la fine. Questa finale destinazione alla Gloria, in cui la comunione degli uomini sarà per sempre inserita nella pienezza della vita divina, fonda l'indole escatologica della Chiesa peregrinante, che il Vaticano II ripropone alla coscienza ecclesiale: la Chiesa non ha il suo compimento in questo tempo presente, ma lo attende e lo prepara fino al giorno in cui venga nuovamente il suo Signore e tutto sia in Lui perfettamente ricapitolato. Essa è perciò sempre in divenire, mai arrivata, e per questo « semper reformanda », bisognosa di continua purificazione e di perenne rinnovamento, nella forza dello Spirito che in lei opera perché giungano a compimento le promesse di Dio. Così, nella stagione del « frattempo », che sta fra la prima venuta del Cristo e il Suo ritorno glorioso, la Chiesa vive fedele al mondo presente e fedele al mondo che deve venire, coperta dall'ombra dello Spirito, come la Vergine accogliente, Maria, che della Chiesa è insieme membro eccellente ed « icona », nutrita di quanto le è stato già donato per crescere nel lungo avvento della storia verso quanto non ancora è stato in lei compiuto. La Chiesa « inter tempora » va verso la Trinità, nell'invocazione, nella lode e nel servizio, sotto il peso delle contraddizioni del presente e ricca della gioia della promessa (cfr. il cap. VII della *Lumen Gentium* sull'indole escatologica della Chiesa peregrinante e il cap. VIII sulla Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa).

Da questa rinnovata consapevolezza della profezia della Patria deriva per la Chiesa anzitutto l'esigenza di impegnarsi nella continua conversione e purificazione del suo essere e del suo agire, finché giungano a compimento le parole del Signore. Nel popolo dei pellegrini di Dio — chiamati a fuggire ogni seduzione del possesso ed ogni possibile « estasi dell'adempimento » — l'unità si offre al tempo stesso come dono già presente e promessa non ancora pienamente realizzata. In secondo luogo, la profezia della Patria insegna alla Chiesa a relativizzare le grandezze di questo mondo, a farsi perciò coscienza evangelicamente critica della prassi storica. Nulla va confuso col Regno incoato e veniente di Dio: tutte le realizzazioni mondane, anche le più alte, stanno sotto il segno della provvisorietà e del rimando alla futura pienezza. La Chiesa si pone come sacramento dell'unità del genere umano denunciando la miopia di tutto ciò che è meno di Dio, e annunciando la dignità e consistenza del penultimo nell'orizzonte dell'Ultimo. La radicalità nella « sequela Christi » dovrà qui inseparabilmente coniugarsi alla presenza alla storia: non si tratta di mondanizzare la vocazione escatologica propria della vita cristiana, ma di renderla viva e incidente nel cuore del tempo. Non la fuga dal mondo, ma la immissione dell'eternità nel tempo è il proprio della fede in Cristo, irradiazione di una salvezza non dalla storia, ma della storia. Infine, la memoria dell'« éschaton » fa della Chiesa la comunità della speranza e della gioia: in un contesto spesso segnato dal nichilismo e dalla rinuncia a dare senso alla vita e motivazioni forti all'impegno etico, il popolo di Dio incamminato verso la Patria è chiamato a testimoniare la bellezza dell'orizzonte più grande, di quella dimora ultima e vera nella Trinità, che dà sapore e dignità a ogni comportamento presente ad essa ispirato. L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio trova nella gioia dei battezzati e nella loro esistenza ispirata alla speranza più grande la continua riprova e l'alimento convincente.

Così, « fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, la Chiesa avanza pellegrina »[85] verso il compimento trinitario della storia. Essa viene dalla Trinità, va verso di essa ed è strutturata a sua immagine: tutto quanto il Concilio ha detto della Chiesa è compendiato in questa memoria dell'origine, della forma e della destinazione trinitaria della comunione ecclesiale. « Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito santo opera la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo »[86]. L'arido visibilismo di alcune concezioni del passato non poteva essere superato in maniera più radicale: la fedeltà alla storia non poteva essere espressa con esi-

---

[85] « Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia »: S. Agostino, *De Civitate Dei* 18, 51, 2: *PL* 41, 614, citato in *Lumen Gentium*, 8.

[86] Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 2.

genza più imperiosa. La Chiesa del Concilio è — in continuità con la testimonianza della Scrittura e dei Padri — la Chiesa della Trinità, l'« Ecclesia de Trinitate » [87]. Come tale il suo volto e il suo cuore andranno approfonditi secondo una memoria trinitaria dell'origine, una coscienza trinitaria del « frattempo » e una riflessione anticipante della Patria trinitaria: « L'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione » [88]. È così che il mistero della Chiesa « oriens ex alto », sgorgante dal seno della Trinità, si presenterà a chi lo indaga con spirito e cuore nel suo duplice aspetto storico di comunione (« icona della Trinità ») e di missione (« Ecclesia viatorum »).

---

[87] Cfr. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II, o. c.*, 329-350: « La Chiesa del Vaticano II è la Chiesa della Trinità » (337).

[88] J. Zizioulas, *La Chiesa come comunione*, V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione (Santiago, agosto 1993), in *Il Regno* 38(1993) 531. Per lo sviluppo trinitario dell'ecclesiologia cfr. fra l'altro: B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, Napoli 1978; X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Salamanca 1990; H. Schütte, *Kirche im ökumenischem Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn-Frankfurt 1991; N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981. Cfr. pure la ricerca di P. Cipollone, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della "Lumen Gentium"*, Roma 1986.

PARTE PRIMA

« DE TRINITATE ECCLESIA »

L'origine trinitaria della Chiesa

3.

POPOLO DI DIO

La Chiesa del Padre

Le origini della Chiesa sono nascoste nel più profondo del mistero di Dio, lì dove da sempre è iniziato l'amore, lì dove sempre inizia e sempre ritorna. La Chiesa è del *Padre*, perché, voluta da Lui dall'eternità nel disegno assolutamente gratuito del Suo amore fontale e sempre vivo per gli uomini, esiste ai Suoi occhi come la comunità della salvezza, che abbraccia dal primo all'ultimo dei giusti della storia. La Chiesa è di Dio, perché, preparata nel mistero dell'elezione d'Israele, popolo eletto fra i popoli, nato dall'alleanza stabilita con Lui, è stata posta in essere nella pienezza del tempo dalle missioni del Figlio e dello Spirito, inviati dal Padre. La Chiesa è di Dio, perché il senso del suo esistere è di celebrare nella storia la gloria del Padre, riconducendo a Lui l'universo intero. In questi molteplici sensi la Chiesa è il *popolo di Dio*, convocato dalla Sua chiamata, costituito grazie all'alleanza con Lui, destinato alla visione del Suo volto: « In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la sua giustizia (cfr. At 10,35). Tuttavia piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse »[1].

È da questa grandiosa visione d'insieme che prende le mosse la meditazione conciliare sulla Chiesa, illuminata dalla Pasqua di Cristo, luce delle genti: « L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, ha creato l'universo, ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina e, quando essi caddero in Adamo, non li ha abbandonati, ma sempre ha prestato loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, "il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura" (Col 1,15). Tutti gli eletti il Padre fino dall'eternità "li ha conosciuti nella sua prescienza e li ha predestinati a essere conformi alla immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli" (Rm 8,29). I credenti in Cristo li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale»[2]. Scaturendo dalla sorgente di ogni dono perfetto, il disegno di unità non esclude nessuno, raggiunge anzi ed abbraccia tutti nella gratuità dell'«amore fontale» di Colui, che è la sorgente inesauribile della carità divina: così, la Chiesa stessa è il popolo di Dio in ordine alla salvezza di tutti gli uomini e di tutti i popoli, chiamati a raccolta nel piano salvifico universale del Padre[3].

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 9. Sulla rilevanza dell'idea di « popolo di Dio », in quanto espressiva della Chiesa come soggetto storico, inserita nell'intera storia della salvezza, cfr. G. Colombo, *Il « popolo di Dio » e il « mistero » della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10 (1985) 97-169.

Secondo il disegno divino il mistero della Chiesa si estende dunque nel tempo dal primo mattino degli esseri alla gioia e alla drammaticità dell'ultimo giorno: in quanto voluta da sempre, la Chiesa esiste prima di esistere, nella sua esistenza visibile è segno levato fra i popoli e, alla fine del tempo, entrerà nella piena realizzazione del Regno, in essa iniziato. Lo ha compreso molto presto la comunità nascente, raggiungendo l'inizio e il compimento del mondo con la luce di Pasqua nella forma della cosiddetta «cristologia cosmica»[4]. In questo ampio orizzonte si pone alla fede l'interrogativo di esplicitare il rapporto della Chiesa con gli albori della vicenda umana e con il suo tramonto (*Ecclesia ab Abel*), oltre che quello di pensarne la continuità e la novità col popolo dell'Antica Alleanza (*la Chiesa e Israele*). Nella luce delle risposte date si tratterà poi di domandarsi quale sia il ruolo del popolo di Dio per il compimento del disegno divino su tutte le genti (*la Chiesa e le genti*).

---

[2] *Lumen Gentium*, 2. L'espressione «ab Abel justo usque ad ultimum electum», citata in riferimento alla riunione dei giusti nella Chiesa universale, è di san Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, 19,1; *PL* 75,1154.

[3] Cfr. il decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 2.

[4] Particolarmente di ispirazione paolina: cfr. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1965, 335-337.

3.1. «ECCLESIA AB ABEL»

a) *Cristo e l'universalità della salvezza*

Se Cristo è la salvezza, perché è venuto così tardi? È questa l'obiezione, che i pagani andavano ripetendo alla Chiesa e che stimolò la coscienza credente ad approfondire la testimonianza del Nuovo Testamento riguardo all'universalità della riconciliazione operata nella Pasqua del Figlio[5]. «Fin dalla prima generazione cristiana, i discepoli di Gesù, per quanto fossero esultanti per la "novità cristiana", erano anche consapevoli di antichi titoli di nobiltà. Sapevano che la salvezza loro annunciata non era per nulla il frutto di una qualche "subitanea improvvisazione", come presto avrebbero sostenuto alcuni eretici»[6]. Sempre ci fu una vigna, che il celeste Vignaiuolo non ha mai cessato di coltivare[7]; sempre la Chiesa è esistita nel cuore di Dio, perché il suo mistero si manifesta nel tempo, ma non si risolve nel tempo. La Sposa corrisponde allo Sposo: come Lui è il primogenito di ogni creatura, così lei è preparata dall'eterno per Lui: «Non crediate che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto alla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi fin dalla creazione del mondo; anzi... prima ancora della stessa creazione del mondo»[8]. Il testo biblico, invocato a sostegno di questa tesi, è l'inno al mistero della salvezza, con cui si apre la lettera agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha... scelti in Cristo prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,3-6).

---

[5] Il tema è stato magistralmente trattato da Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108.

[6] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 69. Il riferimento è a Marcione e alla sua tesi di una netta contrapposizione fra Antico e Nuovo Patto.

[7] Cfr. ad esempio san Gregorio Magno, *In Evangelia*, Hom. 19,1: *PL* 76,1154; Ruperto di Deutz, *In Genesim*, 9,20: *PL* 167,554s; ecc.

[8] Origene, *In Cant. Comm.*, l. II: ed. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 157.

È Agostino che darà forma compiuta a questa teologia della Chiesa prima della Chiesa: le sue chiarificazioni si muovono sul duplice piano della cristologia e dell'antropologia. Sul piano della cristologia Agostino chiarisce come la posta in gioco nella questione dell'*Ecclesia ab Abel* sia l'unicità e l'universalità della mediazione del Cristo. Se la salvezza in una qualunque fase della storia dell'umanità prescindesse da Lui, cadrebbe la convinzione centrale del cristianesimo, che motiva la vita e la missione dei discepoli: che Lui solo, cioè, è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) e che nessuno può andare al Padre se non per Lui (cfr. *ib.*). «Alla base di ciò che si può chiamare la sintesi ecclesiologica di Sant'Agostino — che è soprattutto una teologia della salvezza e della sua ‘‘economia’’ — vi è la grande idea dei due Adami: il primo, dal quale ci viene una natura di peccato, il secondo, nel quale soltanto si può trovare la salvezza, ma nel quale, parimenti, si trova la possibilità di una salvezza universale... L'unicità assoluta del Mediatore e il valore assolutamente universale della sua mediazione trovano un'applicazione diretta nell'affermazione che i giusti dell'Antico Testamento furono membra del Cristo, e dunque anche della Chiesa... La conseguenza è che nessuno mai è stato salvato se non per mezzo di Cristo, e che Lui è stato, è e sarà il capo di tutti i giusti»[9]. Scrive Agostino: «Siamo tutti simultaneamente membra del Cristo e suo corpo; non solo quanti siamo qui, in questo luogo, ma anche quanti sono sparsi per tutta la terra; né solo quanti siamo in questo tempo, ma anche — che dirò? — da Abele giusto fino alla fine del mondo, per quanti uomini generano e sono generati, ognuno dei giusti che passa per questa vita... tutto questo è l'unico corpo di Cristo... questa Chiesa ora pellegrina si aggiunge a quella Chiesa celeste, dove abbiamo come concittadini gli angeli... E non è che una sola Chiesa, la città del gran Re»[10]. «Così in questo secolo, in questi giorni cattivi, non solo dal tempo della presenza corporale di Cristo e dei suoi Apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto che fu ucciso dall'empio fratello, e di lì fino alla fine del mondo, la Chiesa avanza pellegrina fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»[11].

b) *I tempi e la fede*

Sul piano dell'antropologia Agostino insiste sul carattere spirituale e personale della salvezza: nessuno è forzato ad entrare nella Chiesa, né può essere sufficiente farvi parte solo esternamente. Ciò che sempre ed a tutti è richiesto è l'adesione della libertà, esercitata nell'obbedienza della fede: «La fede è veramente la sostanza della salvezza, nel senso che per suo mezzo noi conosciamo e facciamo nostra la vita riconciliata dei figli in Gesù Cristo, unico e universale mediatore di unione a Dio. Così Sant'Agostino non cessa di ripetere che gli antichi giusti, che sono vissuti prima dell'incarnazione del Cristo, sono stati giustificati e salvati per la stessa fede che giustifica e salva noi, che essi dunque appartengono come noi al Corpo di Cristo, perché — da loro a noi — i ‘‘sacramenta’’ hanno certo potuto cambiare, ma la fede è la stessa, come la stessa è la realtà salvifica che essa conosce. Semplicemente, gli antichi credevano al Cristo venturo, mentre noi crediamo al Cristo venuto»[12]. Ciò che cambia sono i tempi, non la fede: «Tempora variata sunt, non fides»[13]. Perciò, nella fede aperta al Mistero i nostri Padri hanno potuto appartenere al Corpo di Cristo, che è la Chiesa, perché mediante quella fede, ricca di attesa e di desiderio, sono entrati nel rapporto vitale di salvezza col Cristo, unico mediatore fra Dio e gli uomini, il cui potere di redenzione e riconciliazione trascende i tempi e i luoghi[14]. Queste idee riprendono peraltro la meditazione sulla fede dei Padri, presente già nella comunità del giudeo-cristianesimo: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza... Per fede Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava... Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso... Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sopra la terra. Chi dice così, infatti, dimostra di essere alla ricerca di una patria... Eppure, tutti costoro, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa: Dio aveva in vista qualcosa di meglio per noi, perché essi non ottenessero la perfezione senza di noi» (Eb 11,1s. 8.10.13s. 39s). Ed è precisamente questa fede dell'attesa ad essere fatta propria e ricapitolata da Colui che è l'autore del compimento: «Anche noi dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,1s).

---

[9] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel, o. c.*, 82.

[10] «Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed qui dicam? Ex Abel justo usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis justorum per hanc vitam transitum facit... totum hoc unum corpus Christi... adjungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est illi coelesti Ecclesiae, ubi Angelos cives habemus... Et fit una Ecclesia, civitas Regis magni»: *Sermo* 341, 9, 11: *PL* 39,1499s.

[11] «Sic in hoc saeculo, in his diebus malis, non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum justum impius frater occidit, et deinceps usque in hujus saeculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia»: *De Civitate Dei*, 18, 51: *PL* 41,614.

[12] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel, o. c.*, 83.

[13] *Enarratio in Ps. 50*, 17: *PL* 36,596.

[14] Cfr. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, 97.

c) *«Ab Abel justo...»*

Nella luce dell'importanza accordata alla fede, e dunque al carattere personale e spirituale della salvezza, si comprende perché la meditazione patristica abbia parlato di una *Ecclesia ab Abel*, e non piuttosto di una Chiesa a partire da Adamo: il giusto Abele è stato l'inizio della città di Dio[15], perché ha fatto incondizionatamente la scelta per l'Eterno, vivendo il completo affidarsi a Lui nell'obbedienza della fede. In Adamo, invece, le due città si sono commiste: è vero che egli è stato salvato, ma col peccato ha introdotto nel mondo il germe della città del male. Perciò non può essere assunto a significare emblematicamente l'universale città di Dio, popolata da tutti i giusti dall'inizio del mondo alla fine della storia[16]. E perciò i giusti dell'Antico Testamento possono essere considerati come Abele membri della Chiesa a pieno titolo. In questo sviluppo d'idee viene così a trasparire la trama della teologia della storia di Agostino: per lui Cristo è il centro non tanto cronologico, quanto escatologico del tempo, in rapporto al quale ogni passato è al tempo stesso definitivamente passato e sorprendentemente recuperato e redento, proprio perché nell'incontro col Risorto c'è posto solo per l'"oggi" di Dio, l'ora della grazia che cambia qualitativamente il cuore e la vita e dà senso e valore a tutto ciò che è stato, è e sarà. Il domani è lo spazio sempre nuovo della decisione per Cristo, dell'accoglienza di Lui nello Spirito che fa nuove tutte le cose, fino al tempo in cui la "città di Dio", iniziata da Abele, anche se pienamente manifestata nella storia grazie alla vita nuova dei redenti, si compirà nella gloria per non avere più fine. Fra l'eterno passato e l'oggi della grazia c'è l'ora della conversione; fra il presente della fede e il futuro del Regno c'è la vigile attesa della speranza, che qualifica ogni istante aprendolo all'avvenire promesso nel Risorto; fra la fede e il Regno promesso e sperato c'è la continuità della carità, anticipo d'eterno. È in tal modo che il Cristo totale va edificandosi nel tempo, fino alla sua piena manifestazione nel giorno ultimo ed eterno: *Christus totus, Caput et membra, Sponsus et Sponsa!*

Agostino confuta così la visione pagana dell'eterno ritorno, che, escludendo ogni possibilità del "nuovo", è incapace di aprirsi all'impensabile avvento, costituito dall'incarnazione di Dio. Al "cerchio" pagano — l'*anulus aeternitatis* della ripetizione del medesimo, che esorcizza il dolore perché lo svuota di ogni definitività e serietà tragica — egli non sostituisce però la linea aperta verso un indefinito progresso, ma la Croce del Risorto, che, conficcata nella storia, la spacca in due provocando gli uomini alla decisione di fede, che qualifica la loro esistenza nel tempo e per l'eternità, prima e dopo di Cristo: ciò che sta al centro della teologia agostiniana della storia non è insomma il progredire dell'uomo verso un futuro ideale, ma il suo pellegrinare nella fede verso la visione, impegnato continuamente a decidersi per Cristo nell'unico atto, che dia senso e bellezza alla vita. « Il suo tema e la sua preoccupazione centrale è la storia escatologica della fede, che è una storia segreta entro quella secolare, sotterranea e invisibile per coloro che non hanno gli occhi della fede »[17]. La Chiesa è dunque il popolo di Dio escatologico, chiamato a vivere ed a proporre in ogni stagione la scelta decisiva che qualifica l'esistenza e la storia. Fra la *vanitas* e la *veritas* sta la decisione dell'uomo, che ne determina l'appartenenza alla *civitas terrena* o alla *civitas Dei*, tanto prima, quanto dopo di Cristo, facendone una creatura di frontiera, soccorsa certo dalla Grazia, ma responsabilizzata nel modo più alto di fronte alla serietà e al peso delle proprie scelte concrete, comunque inesorabilmente cariche di eterno.

---

[15] «Abel fuit initium civitatis Dei»: *Enarratio in Ps. 142*, 3: *PL* 37,1846.

[16] Cfr. quanto scrive Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, *o. c.*, 85: «Adam, quant à lui, a été sauvé: après avoir, par son péché, introduit dans le monde le germe de la cité du mal, il appartient donc personnellement à la cité et au corps du Christ. C'est pour ces raisons semble-t-il, encore qu'il ne le dise pas expressément, qu'Augustin, voulant désigner deux hommes qui fussent, dès le commencement, le type et le principe des deux cités adverses, Babylone et Jérusalem, s'est arrêté à Caïn et Abel». Cfr. *Enarratio in Ps. 61*, 6: *PL* 36,733. Gli Scolastici (ad esempio Stefano Langton: cfr. Congar, *ib.*, n. 89, p. 105) vedranno qui un segno chiaro d'attenzione alla questione dell'indefettibilità della Chiesa: se la Chiesa fosse *ab Adam*, si porrebbe il problema dell'interruzione intervenuta a causa del peccato di Adamo.

Il messaggio trasmesso dalla concezione dell'*Ecclesia ab Abel* è dunque quello dell'universalità salvifica della Pasqua del Cristo: spingendo lo sguardo illuminato dalla luce pasquale all'indietro verso il mistero dell'inizio e in avanti verso l'ultimo compimento, la fede vede l'intera storia del mondo abbracciata dal disegno salvifico del Padre e riconosce nella Chiesa il popolo di Dio, in cui trova espressione compiuta la fede dei giusti di tutti i luoghi e di tutti i tempi della vicenda umana. La Pasqua storica illumina la creazione come Pasqua anticipata e l'éschaton come Pasqua ultima e definitiva; la riconciliazione compiuta nella morte e resurrezione di Cristo è destinata a tutta la famiglia umana, a chiunque l'accolga nella libertà dell'assenso credente prima e dopo di Lui. In questa destinazione universale della salvezza risplende l'auto-destinazione di Dio alla Sua creatura, l'iniziativa dell'amore fontale di Colui, che è sorgente di ogni dono: la « cristologia cosmica » raggiunge la sua profondità e la sua radice nel cuore del mistero trinitario, lì dove si compie da sempre la destinazione che il Padre fa del Figlio all'opera della creazione e della riconciliazione del mondo.

---

[17] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano 1989, 197. L'intero cap. IX di questo volume (185-198) è dedicato alla confutazione della visione classica del mondo ed alla teologia della storia di Agostino. Sulla concezione dell'eterno ritorno cfr.: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1968. Sul rapporto fra la concezione agostiniana e quella greca cfr.: E. Gilson, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris 1933, che evidenzia nella prima una « presenza eminente del tempo nell'eternità » (362). Sull'insieme di queste questioni cfr. B. Forte, *Teologia della storia*, Milano 1991², 9ss.

La Pasqua rivela al tempo stesso la Trinità e la Chiesa: la Chiesa dalla Trinità e nella Trinità; la Trinità come sorgente, grembo e patria del mondo, che il popolo di Dio è chiamato a servire e ricapitolare nella fede in Cristo. Ed è nella risposta della fede che si affaccia il senso antropologico del mistero dell'*Ecclesia ab Abel*, la possibilità di ogni creatura umana di destinarsi liberamente all'alleanza col Dio vivente. Lo spazio di questo incontro gratuito e sorprendente di umano e divino è appunto il mistero della Chiesa, nella sua preparazione eterna, nel suo realizzarsi storico, nelle sue tappe di attesa, di inizio e di definitivo compimento.

3.2. LA CHIESA E ISRAELE

Nel disegno salvifico di Dio il popolo eletto, Israele, ha un ruolo decisivo e centrale: perciò la Chiesa stessa non potrà comprendere la propria identità e la propria missione senza situarsi in rapporto a quella che Paolo chiama la « santa radice » (Rm 11,16). Con immagine audace, che contrasta manifestamente con l'esperienza, l'Apostolo vede l'oleastro innestato sull'olivo, e non, come sarebbe naturale, la pianta buona innestata su quella selvatica. L'audacia della rappresentazione serve a evidenziare l'importanza decisiva che Paolo accorda alla pianta ebraica, non esitando a ricordare alla comunità cristiana che non è lei a portare la radice, ma è la radice che porta lei (cfr. Rm 11,18). La priorità accordata ad Israele è tale, che perfino la fede dei pagani è vista come strumento per suscitarne la « gelosia » (cfr. Rm 11,11)[18], in ordine sia al ruolo che il popolo eletto continuerà ad avere nella storia, sia al futuro, escatologico innesto del popolo eletto sul proprio olivo (cfr. v. 24) nel tempo della finale reintegrazione dei due popoli (vv. 25-25). D'altra parte, lo stesso rifiuto d'Israele è considerato dall'Apostolo condizione provvidenziale perché la salvezza giunga alle genti (v. 11), che saranno a loro volta pungolo per l'ultima reintegrazione (v. 14). Il motivo profondo di questo misterioso disegno è colto da Paolo nella fedeltà del Dio dell'alleanza: « I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili! » (v. 29). La complessa teologia della storia della salvezza, che è sottesa a queste riflessioni, afferma dunque la continuità fra Israele e la Chiesa, non meno della novità, che costituisce il popolo dei credenti in Cristo. Pensare la relazione fra i due popoli nell'unico disegno di Dio e il loro specifico ruolo è allora la questione aperta, posta sin dalle origini cristiane alla coscienza della fede, nutrita dall'unico Dio della promessa[19].

---

[18] Cfr. su questo tema le originali riflessioni di R. Fabris, *La « gelosia » nella Lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani*, in *Israele e le genti*, Roma 1991, 129-156.

Con una suggestiva immagine la Chiesa antica ha sintetizzato efficacemente i termini della domanda: nell'asta da cui pende il grappolo d'uva portato dagli esploratori inviati nella terra di Canaan (cfr. Num 13,23), i Padri hanno visto il legno della Croce, da cui pende Cristo[20], mentre nei due portatori, uniti e separati dal legno, hanno riconosciuto Israele e la Chiesa. In quanto essi marciano l'un dietro l'altro, chi precede vede solo davanti a sé, ed è perciò figura d'Israele, popolo della speranza e dell'attesa; chi viene dietro vede, invece, colui che gli sta davanti e l'orizzonte da questi abbracciato attraverso il grappolo appeso al legno ed è perciò figura della Chiesa, che ha in Cristo crocefisso la chiave di lettura anche dell'antico Israele e della promessa fatta ai padri[21]. Col mostrare la differenza, l'immagine afferma non meno la continuità che esiste fra i due popoli, non solo per il legame dell'unica asta che entrambi gli esploratori sostengono, ma anche per lo sguardo da essi rivolto alla medesima meta. L'idea della continuità sarà evidenziata — con una posteriore, suggestiva annotazione — mediante la supposizione che il giubilo del desiderio faccia cantare ad entrambi il medesimo « hosanna »[22]. Uniti nel canto della speranza e dell'attesa, Israele e la Chiesa avanzano insieme, distinti e congiunti al tempo stesso dalla Croce di Cristo. Portare al concetto la densità di questa simbologia, straordinariamente ricca ed articolata, è il compito delle riflessioni che seguono.

a) *La continuità fra Israele e la Chiesa*

La memoria fa parte dell'identità: è la radice che dà vita e forma alla pianta. Perciò, chi scruta il mistero della Chiesa non può esimersi dal considerarne la continuità con Israele, popolo eletto dallo stesso Dio per un'alleanza eterna. Lo ha fatto in un testo memorabile il Concilio Vaticano II: « Scrutando il mistero della Chiesa, questo sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo. La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della Chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la Chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'olivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'olivo selvatico che sono i popoli pagani (cfr. Rm 11,17-24) »[23]. In quanto inclusi nella vocazione di Abramo e innestati sulla radice santa, i membri della Chiesa sono in una continuità così profonda con i figli d'Israele, da far supporre l'identità di un unico popolo di Dio: la Chiesa prima della Chiesa appare in modo esemplare nella storia e nelle istituzioni dell'Antico Patto[24].

---

[19] Sulla teologia del rapporto fra la Chiesa e Israele cfr.: G. Baum, *Nota sui rapporti fra Israele e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II, o. c.*, 643-652; A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966; *Israele e le genti*, a cura di S. Muratore, Roma 1991; P. Lapide - J. Moltmann, *Israele e Chiesa: camminare insieme?*, Brescia 1982; N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991; F. Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*, Roma 1982; Id., *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1987; H. Schlier, *Il mistero di Israele*, in Id., *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965, 373-391; C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983. L'articolo di J. T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum*, in *Theologische Realenzyklopädie* Band XVII, 3/4, Berlin - New York 1988, 386-403, fornisce, con un'ampia recensione di posizioni, una ricca bibliografia.

[20] « Figura Christi pendentis in ligno », afferma ad esempio Evagrio (verso il 430): *Altercatio inter Theophilum et Simonem*: PL 20,1175. Cfr. H. Leclerq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, 3, 169s; C. Leonardi, *Ampelos. Il simbolo della Vite nell'arte pagana e paleocristiana*, Roma 1947, 149-163.

[21] « Subvectantes phalanguam, duorum populorum figuram ostendebant, unum priorem, scilicet vestrum, terga Christum dantem, alium posteriorem, racemum respicientem, scilicet noster populus intelligitur »: Evagrio, *Altercatio inter Theophilum et Simonem*: PL 20,1175. Stesse idee in san Massimo di Torino (metà del V sec.): *Hom.* 79: PL 57,423s.

[22] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel, o. c.*, n. 65, 103, rimanda ad esempio a Pietro di Mora (Capuano: 1242) e ad Adamo di san Vittore. L'allusione è a Mc 11,9: « Qui praeibant et qui sequebantur clamabant dicentes Hosanna ».

[23] Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*, 4.

La continuità si manifesta anzitutto a livello di linguaggio: gli stessi termini «Chiesa» e «popolo di Dio» hanno radici veterotestamentarie. La comunità d'Israele viene designata con le espressioni pressoché equivalenti *'edah* e *qahal*, delle quali la prima evidenzia lo stato della «comunità radunata» ed è più frequente nello scritto sacerdotale e nella letteratura post-esilica, la seconda sottolinea il momento attivo della «convocazione» e si ritrova piuttosto nella tradizione deuteronomistica. I Settanta tradurranno i due termini prevalentemente con συναγωγή il primo ed ἐκκλησία il secondo, e sarà questa espressione — in quanto indicativa del momento religioso in cui si costituisce l'assemblea del Signore — ad entrare nell'uso per designare la comunità convocata da Dio mediante l'annuncio della fede pasquale («Chiesa di Dio»: 1Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Cor 1,1; Gal 1,13; 1Ts 2,14; 1Ts 1,4; 1Tm 3,5-15; At 20,28), anche perché il vocabolo «sinagoga» era diventato in ambiente greco il nome proprio della comunità religiosa giudaica e del suo luogo di adunanza[25]. La distinzione fra *'am* e *gojîm*, designanti rispettivamente il popolo eletto e gli altri popoli, fu resa in greco con i termini entrati nel linguaggio del Nuovo Testamento λαός e ἔθνη, usati per qualificare il «popolo di Dio» (1Pt 2,10; cfr. Rm 9,25s; 2Cor 6,16) da una parte e i pagani — o le genti — dall'altra. Già questa terminologia dice quanto la Chiesa si sia riconosciuta in continuità con Israele: « "La Chiesa di Dio" — termine che fu inizialmente applicato alla comunità cristiana di Gerusalemme e in seguito venne esteso alle altre comunità locali ed infine alla Chiesa universale — è esattamente il "qehal Jhwh", quella comunità del deserto, alla quale fa così spesso allusione il Vangelo secondo Giovanni. Gesù stesso, servendosi per designare la sua Chiesa della parola aramaica corrispondente "qehilla" volle senza dubbio indicarne la continuità con l'Antica Legge. Entrare nella Chiesa voleva dunque dire essere introdotti in questa assemblea venerabile, essere aggregati alla "dignità israelitica" »[26].

Al pari di Israele la Chiesa nascente si concepisce come popolo in esodo (si pensi solo all'ecclesiologia della Lettera agli Ebrei), «Israele di Dio» (Gal 6,16), radunato nelle dodici tribù: « Ed ora — dirà Paolo davanti al suo giudice — mi trovo sotto processo a causa della speranza nella promessa fatta da Dio ai nostri padri, e che le nostre dodici tribù sperano di vedere compiuta, servendo Dio notte e giorno con perseveranza. Di questa speranza, o re, sono ora incolpato dai Giudei! » (At 26,6s). La scelta dei Dodici (cfr. Mc 3,13-19 e par.) mostra come lo stesso Gesù abbia inteso la sua comunità nella continuità con Israele: e come tale essa vive la sua speranza escatologica (cfr. Ap 21,12-14). Gerusalemme — percepita nella tradizione ebraica come punto di raccolta dei dispersi e luogo santo della salvezza donata da Dio, cantata dai Salmi delle ascensioni quale meta e patria di tutti i pellegrini del Signore — resta nella coscienza cristiana la città escatologica, che scende dal cielo (cfr. Gal 4,26s; Ap 21,2), pur essendo al tempo stesso il centro storico in cui si compie la redenzione e da cui parte l'annuncio a tutte le genti (si pensi all'opera lucana). Anche l'idea neotestamentaria di «regno di Dio», oggetto e cuore della predicazione di Gesù, è profondamente radicata nell'Antico Testamento: e come Israele non si identifica con la regalità dell'Eterno, così la Chiesa sa di essere solo il seme e la caparra del Regno (si pensi alle parabole del Regno in Mt 13).

È soprattutto però la relazione con il Dio dell'alleanza l'elemento di continuità fra le comunità dell'Antico e del Nuovo Patto: entrambe sono il popolo *di Dio*. L'Eterno si è autodestinato a Israele nel legame dell'alleanza: ed Israele riconosce di esistere grazie a Lui e per Lui, come Sua proprietà, Suo alleato, Suo santuario fra i popoli. Dio ha creato Israele, lo ha fatto e formato (cfr. Is 43-44), lo ha acquistato per sé (cfr. Es 15,16), lo ha preso per mano (cfr. Ger 31,31s ed Eb 8,9). Con braccio potente lo ha liberato dalla schiavitù d'Egitto secondo la Sua promessa (cfr. Es 6,6; 15,13), scegliendolo come Sua eredità (cfr. Dt 4,37). Il Signore ha chiamato Israele, separandolo da tutti i popoli (cfr. Lv 20,24.26), santificandolo per sé (cfr. Lv 22,32s). E tutto ciò a motivo di un profondo amore: « Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli — siete infatti il più piccolo di tutti i popoli —, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri » (Dt 7,6-8; cfr. Os 11,1.4). Israele è il partner dell'alleanza con Dio (cfr. Dt 29,9-12), stretto a Lui in un rapporto di conoscenza-amore e di fedeltà, indissolubile da parte del Signore: la sua confessione di fede sta nel riconoscere tutto questo e nel corrispondervi (cfr. Dt 6,4s). Grazie a questo patto l'Eterno abita in mezzo ai figli d'Israele (cfr. Es 29,45s), cammina con loro (cfr. Es 33,14-16), li fa Suo tempio e santuario (cfr. Sal 114,2), « un regno di sacerdoti e una nazione santa » (Es 19,6: cfr. 1Pt 2,9 e Ap 5,10).

---

[24] Specificamente sulla preparazione veterotestamentaria della Chiesa cfr.: A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, 111-303; P. Dacquino, *La Chiesa alla luce della Bibbia*, Torino 1974; N. Füglister, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 23-113; specie R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971; K. Thieme, *Il mistero della Chiesa nella visione cristiana del vecchio popolo dell'alleanza*, in *Il mistero della Chiesa*, I, Roma 1965, 91-169. Precisamente per la forza della continuità fra Chiesa e Israele alcuni esegeti sono perplessi riguardo all'uso dell'espressione « nuovo popolo di Dio », nonostante lo stesso Vaticano II l'adoperi in rapporto al popolo della nuova alleanza (cfr. *Lumen Gentium*, 9): cfr. ad esempio J. Dupont, *Note sur le "Peuple de Dieu" dans les Actes des Apôtres*, in Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église*, Città del Vaticano 1989, 209-222.

[25] Cfr. N. Füglister, *Strutture...*, *o. c.*, 42 e A. Antón, *La Iglesia...*, *o. c.*, 72. *Qahal* è affine alla radice *qol* = chiamata. Il termine ἐκκλησία deriva presumibilmente da ἐκκαλεῖν = riunire, convocare.

[26] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 70.

È dunque l'esperienza della salvezza che dà a Israele la coscienza di essere il popolo di Dio: per l'Antico Testamento « l'ecclesiologia è soteriologia e la soteriologia è ecclesiologia »[27]. In questa luce si comprendono le tante immagini con cui viene espressa l'assoluta singolarità della relazione fra Dio e il Suo popolo: Israele è la vigna (cfr. Is 5,1-7), il gregge (cfr. Is 40,11), il servo (cfr. Is 41,8), il figlio (cfr. Os 11,1), la sposa (cfr. Os 1-3) del Signore. In profonda continuità con la stessa esperienza di elezione salvifica la Chiesa non esiterà a concepirsi con le stesse categorie del popolo eletto: « La Chiesa è il gregge, di cui Dio stesso ha preannunziato che sarebbe il pastore (cfr. Is 40,11; Ez 34,11ss), e le cui pecore, anche se governate da pastori umani, sono però incessantemente condotte al pascolo e nutrite dallo stesso Cristo, il pastore buono e il principe dei pastori (cfr. Gv 10,11; 1Pt 5,4), il quale ha dato la sua vita per le pecore (cfr. Gv 10,11-15). La Chiesa è il podere o campo di Dio (cfr. 1Cor 3,9)... Essa è stata piantata dal celeste agricoltore come vigna scelta (cfr. Mt 21,33-43 par.; Is 5,1ss). Cristo

---

[27] N. Füglister, *Strutture, o. c.*, 64.

è la vera vite, che dà vita e fecondità ai tralci, cioè a noi, che per mezzo della Chiesa rimaniamo in lui e senza di lui nulla possiamo fare (cfr. Gv 15,1-5)... Più spesso ancora la Chiesa è detta l'edificio di Dio (1Cor 3,9)... Questa costruzione viene chiamata in varie maniere: casa di Dio (cfr. Tim 3,13), nella quale abita la sua famiglia, "la dimora di Dio nello Spirito" (cfr. Ef 2,19-22), la dimora di Dio con gli uomini (Ap 21,3), e soprattutto tempio santo, rappresentato da santuari di pietra, che è lodato dai santi Padri e che la liturgia giustamente paragona alla città santa, la nuova Gerusalemme. In essa, infatti, quali pietre viventi, veniamo a formare su questa terra, un tempio spirituale (cfr. 1Pt 2,5)... La Chiesa, che è chiamata "Gerusalemme che è in alto e madre nostra" (Gal 4,26; cfr. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'agnello immacolato (cfr. Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), sposa che Cristo "ha amato e per la quale ha dato se stesso, al fine di renderla santa" (Ef 5,25-26), che si è associata con patto indissolubile e che incessantemente "nutre e di cui si prende cura" (Ef 5,29); che, dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cfr. Ef 5,24) e che, infine, ha riempito per sempre di beni celesti, per poter noi capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cfr. Ef 3,19) »[28].

Infine, come Israele riconosce la sua missione nell'essere il popolo tra i popoli, segno e strumento della salvezza dell'Eterno per tutte le genti, sia pur se in una continua tensione fra particolarismo (come nel Deuteronomio e nello scritto sacerdotale, o in Neemia) e universalismo (come nello Jahvista, nel Deuteroisaia, o nella storia di Giona), così la Chiesa si sentirà chiamata a portare la salvezza fino agli estremi confini della terra, segno levato fra le nazioni nel servizio profetico, sacerdotale e regale del dono di Dio per ogni creatura (cfr. Mc 16,15s; Mt 28,18-20). E come Israele vive nell'attesa vigile e speranzosa del compimento delle promesse di Dio (si pensi alle profezie della nuova ed eterna alleanza: Ger 31,31-34; Ez 36,22ss; Is 55,3; 61,8), così la Chiesa è popolo della speranza, teso fra il « già » del dono del Signore e il « non ancora » dello *shalôm* universale (cfr. ad esempio 1Cor 15,20-28; Ap 22,17.20). « Ne consegue la fondamentale unità tra il popolo di Dio dell'Antico Testamento e quello del Nuovo Testamento. Si tratta in fondo della stessa realtà, cosicché, ad onta di tutti i tradimenti e fallimenti da parte d'Israele e senza pregiudizio per l'unicità irripetibile dell'evento Cristo, si può e si deve parlare non soltanto di una continuità ma, in certo modo, di un'identità »[29]. « E così i padri dell'Antico Patto appartenevano allo stesso corpo della Chiesa al quale noi apparteniamo »[30].

---

[28] *Lumen Gentium*, 6.

Esiste dunque un'unica alleanza, da cui nasce l'unico popolo di Dio nella storia? La continuità fra Israele e la Chiesa autorizzerebbe a pensarlo[31]: e l'argomento decisivo sarebbe l'irrevocabilità dell'elezione e la fedeltà dell'Eterno al patto stretto col Suo popolo. Proprio perché entrambe « popolo di Dio », le comunità dell'Antico e del Nuovo Testamento, congiunte in un unico disegno di grazia e di misericordia divine, sarebbero l'unico popolo in cammino verso la stessa patria escatologica, chiamato a un medesimo compito di testimonianza messianica. L'evento Cristo non costituirebbe allora una cesura, ma un approfondimento e soprattutto una dilatazione, in forza della quale l'incontro col Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è reso possibile a tutte le genti. Lo « scisma » intervenuto storicamente fra Chiesa e Israele non rispecchierebbe la volontà divina, secondo la quale le due comunità dovrebbero continuare a svolgere il loro ruolo nella comunione reciproca sotto il segno dell'unico progetto di salvezza del mondo: Israele come « radice », tenace testimone del mistero dell'elezione che separa e consacra; la Chiesa come albero, i cui rami si estendono al vento e al sole nello spazio del tempo, fecondo in sempre nuove stagioni. Gesù Cristo, soprattutto nel Suo aspetto di Servo sofferente e di Messia crocifisso, sarebbe l'anello di congiunzione fra le due comunità: sintesi della storia di sofferenza del popolo eletto nella Sua passione, sorgente della missione tesa al compimento della salvezza universale nella Sua resurrezione. « Torah fatta carne » (J. Schoneveld), in Lui il significato più profondo della

---

[29] N. Füglister, *Strutture*, *o. c.*, 112.

[30] « Et ita Patres antiqui [veteris Testamenti] pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus »: San Tommaso, *Summa Theol.* III, q. 8, a. 3, ad 3um (« Utrum Christus sit caput omnium hominum »).

[31] È appunto la tesi dell'alleanza unica, sostenuta ad esempio da Autori come M. Hellwig, M. Dubois, P. van Buren, ecc.: cfr. l'accurata informazione di J. T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum*, *o. c.*, 393-398.

Legge sarebbe divenuto trasparente alle genti: vivere al cospetto di Dio come autentica immagine di Lui.

Per quanto suggestiva, una simile lettura non sembra evitare due rischi: il primo, di riprendere la vecchia tesi della « sostituzione », per la quale la Chiesa realizza compiutamente ciò che è implicito in Israele, e perciò ne prende il posto nel mistero della redenzione; il secondo, di ridurre la novità cristiana, centro e cuore dell'annuncio evangelico, a una dimensione prevalentemente « quantitativa », nel senso che ciò che di nuovo avrebbe operato il Profeta galileo sarebbe l'ingresso dei pagani nel dono dell'Alleanza e nella pratica, autentica e liberante, della Legge. Sotto entrambi i profili, la tesi dell'unicità dell'alleanza, se rende ragione della profonda continuità fra la Chiesa dell'Antico e quella del Nuovo Patto, non riesce a spiegare adeguatamente la novità che, proprio distinguendole, le unisce.

b) *La novità della Chiesa rispetto ad Israele*

« Ciò che l'ebraismo ha posto irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli eventi esterni, è divenuto nel cristianesimo il centro della storia, la quale si trova allora promossa al titolo particolare di ''storia della salvezza'' »[32]. Se per Israele il « già » della fede è l'alleanza stretta da Dio con i Padri e il « non ancora » della speranza è il compimento escatologico delle promesse dell'Eterno nello *shalôm* universale, per la Chiesa il « già » su cui si fonda la sua esistenza di « fidelis populus » è l'avvento del Figlio di Dio nella carne e il realizzarsi del Suo mistero pasquale, che troverà pieno e definitivo compimento nel momento in cui Cristo ricapitolerà tutto in sé e consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28). Verso questo « non ancora » dell'ultimo avvento, che sarà il ritorno glorioso del Figlio incarnato fra noi, la Chiesa tende nel pellegrinaggio del tempo. Per la fede cristiana, Gesù è il Messia atteso dalla speranza ebraica, compimento delle promesse fatte ai Padri, e nello stesso tempo con la Sua morte e resurrezione è promessa di un nuovo e definitivo compimento, che si consumerà nella gloria dell'« éschaton ». In questo senso, la Chiesa sa di continuare in sé la speranza d'Israele, perché attende il pieno realizzarsi della promessa messianica: e tuttavia, sa di diversificarsi dal popolo dell'Antica Alleanza, perché riconosce che l'ultimo tempo è già iniziato nella storia di Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, e di questa escatologia in atto di realizzarsi si sente al tempo stesso protagonista ed umilmente recettiva.

---

[32] G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986, 107s.

La coscienza della novità cristiana, pur se nella continuità col popolo dell'Antico Patto, è veicolata chiaramente nel Nuovo Testamento: la Chiesa si riconosce « Israele di Dio » (Gal 6,16), contrapposto all'Israele secondo la carne (cfr. 1Cor 10,18), vero Israele, perché « discendenza di Abramo ed erede secondo la promessa » proprio in quanto appartenente al Cristo (Gal 3,29). « Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli. No, ma: *in Isacco ti sarà data una discendenza*, cioè: non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa » (Rm 9,6-8). La tesi teologica del Vangelo di Marco — caratterizzato dal cosiddetto « segreto messianico » — è precisamente quella del passaggio dal vecchio Israele, che non ha saputo riconoscere la novità sorprendente del tempo messianico, al vero Israele, aperto a ebrei e gentili, cui sarà dato il Regno di Dio. Analogamente, in Matteo è centrale il tema della creazione dell'Israele spirituale, inteso come la comunità messianica dei tempi escatologici[33]. Per questa forte percezione di novità, nella pur permanente continuità col popolo della promessa, la prima denominazione data ai cristiani della comunità di Gerusalemme sarà la stessa, che Israele riconosceva come propria (cfr. Es 19,4s; Nm 16,3s; Dt 33,3): i « santi » (cfr. At 9,13; 26,10; Rm 15,25s 31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4)[34]. Analogamente, riconoscendosi popolo di Dio scelto fra i popoli, esattamente come l'antico Israele (cfr. At 15,14; Rm 9,25s, che cita Os 2,1 e 25; 2Cor 6,16, che cita Lv 26,11s ed Ez 37,27; Tt 2,14), la Chiesa sa di essere il popolo di Dio, nato dalla nuova Alleanza (cfr. 1Cor 11,25; Lc 22,20; 2Cor 3,6-10; Eb 8,10), popolo unico, costituito grazie al sacrificio di Cristo (cfr. Ef 2,14), santificato dal Suo sangue (cfr. Eb 13,12): « Voi siete *la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione*

---

[33] Cfr. A. Antón, *La Iglesia de Cristo, o. c.*, 95.

[34] Il termine si estenderà poi a tutti i credenti in Cristo, dovunque presenti: cfr. 1Cor 1,2; 6,1s; Rm 1,7; 8,27. La qualifica peraltro è applicata già dai Profeti all'Israele escatologico: Am 3,12; Os 2,20-23; Is 4,2-4; ecc.

santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate *non-popolo*, ora invece siete *il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia* » (1Pt 2,9s). Nella Chiesa il concetto di « resto » d'Israele (cfr. Is 6,13; 37,31s; Ger 23,3: « ceppo », « semenza santa ») — che aveva subito un forte processo di spiritualizzazione ed escatologizzazione, fino a essere inteso come la comunità santa del tempo messianico (cfr. Mi 5,6s; Sof 3,12; Is 4,4; 10,22; 28,5; Ger 31,7) — trova così la sua realizzazione (cfr. Rm 9,27).

È la sottolineatura della novità rappresentata dalla Chiesa rispetto ad Israele, nella pur evidente continuità, che ha portato a parlare di due alleanze: all'Antico Patto segue il Nuovo, all'economia dell'alleanza sinaitica, la « nuova ed eterna alleanza » sancita nel sangue di Cristo sulla Croce[35]. È questa « teologia delle due Alleanze » che ha spesso ispirato la contrapposizione fra ebraismo e cristianesimo, giungendo fino a vedere nella Chiesa l'unico, nuovo Israele di Dio, ed a svuotare di ogni valore la permanenza del popolo eletto. Perciò è necessario precisare che le due Alleanze sono e restano all'interno di un'unica « economia » divina, dell'unico disegno di Dio, che raduna il Suo popolo nella storia. Proprio per questo, ebraismo e cristianesimo sono e restano « istituzioni aperte », costitutivamente spinte ad essere tali dalla loro radicale dipendenza dall'iniziativa divina nella storia: « Il cristianesimo è un'istituzione aperta, destinata a tutti gli uomini e a tutti i tempi, e relativa ad essi. Esso è qui e nello stesso tempo è ancora sempre in divenire e in crescita... Il cristiano che concepisce e predica la sua Chiesa come un semplice sistema, come un'istituzione statica e completa o come un'ideologia, la degrada e la riduce... Il cristianesimo è aperto in modo speciale sull'ebraismo. La Chiesa è imparentata in maniera unica con esso... I cristiani devono perciò prestare attenzione agli ebrei e all'ebraismo e prenderlo seriamente nella sua autonomia e affinità col cristianesimo. Debbono ascoltare, attendere e credere... Anche l'ebraismo è una comunità aperta. Tale carattere gli è inerente già dal tempo dell'Antico Testamento (Gn 12,1-3; Is 7,9; 19,23-25; 44,24-45,8 ecc.). Come nel caso del cristianesimo, anche l'apertura dell'ebraismo è orientata principalmente al futuro... »[36]. I due esploratori della terra di Canaan dovranno allora continuare a camminare verso la stessa meta, misteriosamente uniti dalla Croce di Cristo e dallo stesso « hosanna »: non l'uno contro l'altro, né solo l'uno accanto all'altro, ma l'uno per l'altro[37]. Ma come potrà avvenire questo?

---

[35] Cfr. J. T. Pawlikowski. *Judentum und Christentum, o. c.*, 398ss: è la posizione delle « teologie delle due alleanze », che va dalle contrapposizioni piuttosto semplicistiche di un J. Parkes (l'esperienza del Sinai destinata alla comunità, quella del Golgotha al rapporto fra l'individuo e Dio) a un'ampia serie di interpretazioni intermedie, fra cui spiccano quelle di C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo, o. c.*, che evidenzia le scelte operate da Gesù stesso fra le varie forme dell'attesa messianica di Israele (tutt'altro che omogenee fra loro!) e vede la novità cristiana nel fatto che il Profeta galileo annuncia l'avvento del Regno di Dio e lo collega alla Sua persona e alla Sua opera, e quella di F. Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico, o. c.* e *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche, o. c.*, che coglie la novità nel profondissimo rapporto di unità che c'è fra Gesù e Dio, e quindi nell'Incarnazione, intesa come radicalizzazione della promessa, più che suo compimento realizzato. A riprova Mussner adduce ad esempio le anticipazioni della « cristologia del Figlio » presenti nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento (cfr. 380-389).

c) *La complementarità fra Chiesa e Israele*

« La Chiesa crede che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli ebrei e i popoli pagani per mezzo della sua Croce e dei due ha fatto uno solo in se stesso. La Chiesa ha pure sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua stirpe, "ai quali appartengono l'adozione filiale, la gloria, i patti di alleanza, la legge, il culto e le promesse, essi che sono i discendenti dei patriarchi e dai quali è Cristo secondo la carne" (Rm 9,4-5), figlio di Maria vergine. Essa ricorda anche che dal popolo ebraico sono nati gli Apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo. Come attesta la Sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo quando è stata visitata; gli ebrei, in gran parte, non hanno accettato il Vangelo, e anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione. Tuttavia, secondo l'apostolo, gli ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pentimento. Con i profeti e con lo stesso apostolo

---

[36] C. Thoma, *Theologia cristiana dell'ebraismo*, *o. c.*, 204s.

[37] Cfr. *ib.*, le tesi della Parte Terza: 162ss e 188ss.

la Chiesa attende il giorno che solo Dio conosce in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e "lo serviranno appoggiandosi spalla a spalla" (Sof 3,9) »[38]. L'affermazione decisiva, contenuta in questo testo del Vaticano II, consiste nel riconoscimento della peculiarità storico-salvifica e del significato religioso permanente dell'ebraismo come dato irrinunciabile per la stessa fede cristiana. L'aver obliato o trascurato questo dato, fondato nelle convinzioni espresse da Paolo nella sua Lettera ai Romani (cap. 11), è stato non solo causa di immani sofferenze per il popolo ebraico, fatto oggetto di rifiuto e di persecuzione, culminati nella tragedia dell'Olocausto, ma anche motivo di impoverimento e di alienazione per lo stesso cristianesimo. Si comprende allora come molte delle interpretazioni, proposte nel passato per comprendere la relazione fra Israele e la Chiesa, debbano essere abbandonate o superate.

Dal punto di vista storico i modelli interpretativi con cui la comunità cristiana si è rapportata all'Antico Testamento sono andati dal dualismo di contrapposizione fra l'antico e il nuovo Israele, all'allegorismo di semplice sostituzione, all'uso strumentale delle testimonianze dell'antico Patto, alla ricerca di un'effettiva complementarità[39]. Il *modello dualistico* si fonda sull'esasperata contrapposizione del Nuovo patto all'Antico: Marcione e il movimento ereticale a lui ispirato, sviluppatosi intorno alla metà del II secolo, ne sono la rappresentazione emblematica. Fondandosi sull'immagine evangelica della stoffa nuova, che non va col vestito vecchio, e del vino nuovo, che non tollera otri vecchi (cfr. Lc 5,36-39), il dualismo marcionita oppone la Divinità meschina e vendicativa dell'Antico Testamento al Dio onnipotente nell'amore della Nuova Alleanza: « Non si versa il vino generoso del Vangelo nei vecchi otri dell'ebraismo »[40]. L'opera di Gesù sarebbe consistita nel liberare gli uomini dall'opprimente dominio della Legge e dell'implacabile giustizia divina, per offrire loro la buona novella della misericordia e del perdono, acquisendo anche i lontani con il supremo dono d'amore della Sua morte in Croce. Nelle *Antitesi*, che faceva precedere al canone biblico da lui fissato, Marcione classificava e selezionava i testi della Scrittura in base a questo fondamentale criterio dualistico, ritenendo di dimostrare così la malvagità del Dio dei giudei, rispetto al quale far risplendere l'evangelo del Dio diverso dei cristiani [41]. Per la sua esaltazione della novità evangelica, per il suo forte paolinismo e per la radicalità dei suoi giudizi il marcionismo, sebbene rifiutato dalla Chiesa, eserciterà un grande influsso sulla coscienza cristiana, e sarà certamente una delle cause remote dell'antisemitismo che non cesserà di serpeggiare in essa. L'ispirazione gnostica che lo anima, in forza della quale la rivelazione è sottoposta al giudizio più o meno arbitrario di un criterio fissato razionalmente, farà però avvertire in maniera diffusa l'estraneità dell'atteggiamento dualistico rispetto alla più profonda identità cristiana ed ecclesiale, che non può tollerare la cancellazione dell'Antico Testamento, pena la perdita delle sue stesse radici.

---

[38] *Nostra Aetate*, 4.

[39] Cfr. l'efficace sintesi di C. Di Sante, *L'Antica e la Nuova Alleanza. Il rapporto tra i due Testamenti*, in *Israele e le genti*, *o. c.*, 53-71.

[40] Così J. Isaac, *Gesù e Israele* (1948), Firenze 1976, sintetizza questa posizione: 86. È proprio la persistente influenza della mentalità marcionita che potrebbe rendere equivoco l'uso dell'espressione « Nuova Alleanza »: cfr. N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata*, *o. c.*, 17ss.

Anche contro l'arbitrio del modello dualistico si andrà configurando nella storia della teologia cristiana il *modello allegorico*: l'Antico Testamento è accettato e studiato con amore, ma se ne opera una spiritualizzazione, tesa a spiegare ogni aspetto della lettera veterotestamentaria alla luce dello Spirito del Nuovo Testamento. Eccellerà in quest'opera di simbolizzazione e di progressive inclusioni fra il piano storico e quello cristologico la Scuola alessandrina (Clemente, Origene): la lettera rimanda all'« altro » da sé, al senso spirituale. Già Paolo, riferendosi ad Abramo e ai due figli da lui avuti rispettivamente dalla donna schiava e dalla donna libera, afferma che « tali cose sono dette per allegoria (ἀλληγορούμενα): le due donne rappresentano le due Alleanze » (Gal 4,24), quella del Sinai e quella della Gerusalemme libera, « la nostra madre ». Questa testimonianza fornirà agli Alessandrini la base « apostolica » per giustificare l'uso dell'esegesi allegorica, tesa a riconoscere il non detto nel detto, l'« altro » presente al di là del versetto (« allegoria » è, appunto, « dire altro ») [42]. Inoltre, il fatto che Paolo usi il termine in un contesto di esegesi tipologica, favorirà l'impiego della « tipologia », tesa ad accentuare il valore positivo e anticipante delle realtà anticotestamentarie. Il risultato del procedimento allegorico e tipologico sarà lo svuotamento dell'Antico Testamento, operato non esteriormente per via di semplice soppressione, ma dal di dentro, in quanto lo si priverà della sua intenzionalità propria, immettendovene un'altra, spesso del tutto estranea al senso originario. In tal modo, la sostituzione della Chiesa a Israele sarà compiuta nello stesso testo che è a fondamento dell'identità della fede ebraica. Di questo processo risentirà lo stesso cristianesimo, indebolito nei suoi fondamenti storici: condizionata dal dualismo greco-ellenistico, la tendenza allegorica, spiritualizzando la lettera, finirà col de-storicizzare la stessa fede cristiana. Se ciò che è detto nel Nuovo è già presente nell'Antico, nella forma del tipo o dell'allegoria, « è abolita non soltanto la storia della salvezza contenuta nel Vecchio Testamento, ma perdono il loro valore di avvenimenti storici anche il fatto unico dell'incarnazione di Gesù Cristo e quello della predicazione di questa incarnazione da parte degli apostoli » [43].

Nel modello dualistico gioca dunque una logica di contrasto, come in quello allegorico una logica di sostituzione effettiva. Nel cosiddetto *modello antologico* è un procedimento di integrazione a prevalere: il resto d'Israele, inteso come il meglio che l'Antico Testamento ha saputo esprimere, viene assunto e integrato nell'identità spirituale della Chiesa. Si opera in tal modo, sia pur se spesso inavvertitamente, una strumentalizzazione dell'Antico Patto e delle sue testimonianze: si ricorre ad esse nel rispetto del loro significato storico, ma se ne fa uso selettivamente, privilegiando ciò che sembra più valido universalmente o ciò che appare più facilmente interpretabile in chiave cristologica. Non si nega Israele del tutto, ma se ne compie un'effettiva cancellazione parziale. Anche qui il rischio che si affaccia è lo svuotamento dell'Antica Alleanza e la sua pura e semplice assimilazione alla Nuova. Un'interpretazione della formula « il Nuovo Testamento era latente nell'Antico, l'Antico è manifesto nel Nuovo » [44], che andasse in questa direzione, vanificherebbe il dinamismo processuale in cui si realizza l'« economia » divina, trascurando il carattere di storicità proprio della rivelazione ebraico-cristiana. « L'origine di questo modo di interpretare sembra risalire addirittura al fatto che, quando il canone neotestamentario non era ancora redatto né fissato, i cristiani si sforzavano di cogliere nell'unico canone a loro disposizione, quello veterotestamentario, la storia di Gesù, centro e fondamento della loro fede... Di qui all'interpretazione apologetica dell'Antico Testamento il passo fu breve: si ritenne motivo indiscutibile di credibilità della rivelazione cristiana la narrazione anticipata degli eventi della storia di Gesù, ritrovati sotto i veli delle parole profetiche e storiche delle antiche Scritture. Questa interpretazione, però, col voler troppo provare, finisce col risultare assai debole: da una parte essa vanifica la reale progressività storica della rivelazione, dall'altra non fa sufficiente spazio alla novità neotestamentaria, all'assoluta indeducibilità di quanto avviene in Gesù Cristo, rendendo in ultima analisi perfino superflui gli scritti del Nuovo Testamento » [45].

---

[41] Cfr. A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924^2. Cfr. l'informazione che dà Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, I, 27, 1-3, classificando Marcione fra gli gnostici.

[42] Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

[43] O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Bologna 1969^4, 163.

[44] Cfr. Sant'Agostino, *Quaestiones in Heptateuchum* l. 2, q. 73: *PL* 34,623: « Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet ».

Ciò che occorre allora salvaguardare nel rapporto fra la Chiesa e Israele è il valore dell'Antica Alleanza in se stessa e il permanente significato religioso d'Israele, postulato da Paolo in forza della fedeltà di Dio al Suo patto. È il cosiddetto *modello dell'« incarnazione » e della complementarità*, che si offre utile in questa prospettiva: l'Antico Testamento ha un valore strutturale, fatto proprio dallo stesso ebreo Gesù. La visione della realtà, caratteristica della « radice santa », consta di alcuni elementi fondamentali, che l'esistenza del popolo ebraico ha continuato tenacemente a testimoniare nella storia, nonostante tutti i tentativi di assimilazione o di soppressione compiuti nei suoi confronti. Questi elementi — vere strutture portanti della vita personale e collettiva — si riconducono alla concezione del mondo, dell'uomo e di Dio, ed al profondo rapporto che c'è fra di esse [46]. Per l'ebreo il mondo è colto come benedizione, luogo del senso, voluto da Dio, rispondente al bisogno dell'uomo, oltre che creatura bella e compiuta in se stessa (cfr. Gen 1 e 2) [47]. Questo

---

[45] B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 68.

[46] Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985: straordinaria rivisitazione filosofico-religiosa dell'antropologia ebraica, definita esattamente nel suo rapporto costitutivo all'Eterno e al suo avvento nel tempo. Su un altro registro, sapienziale-meditativo, cfr. A. Heschel, *L'uomo non è solo* (1951), Milano 1987^2, e *Chi è l'uomo?* (1965), Milano 1989^4. L'antropologia aperta nella relazione, di cui l'alleanza è la cifra più alta, è alla base del pensiero di M. Buber, di cui cfr. specialmente *Il principio dialogico*, a cura di A. Poma, Milano 1993.

[47] C. Di Sante, *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Genova 1990, 15-82.

mondo buono è affidato alla libera azione dell'uomo, che può scegliere di vivere in esso in armonia e obbedienza nei confronti del Creatore, conformemente alle esigenze dell'alleanza offertagli dall'Eterno, o al contrario inseguendo l'illusione di affermarsi mediante la negazione dell'Altro (cfr. Dt 30,15-20). In questa alternativa fondamentale l'ebreo riconosce lo spazio della sua vocazione, il richiamo della sua libertà, il dramma possibile dell'infedeltà al Dio dell'alleanza. L'evento della libera decisione dell'uomo di fronte alle esigenze del Patto, è l'opera: è una forte convinzione ebraica che « l'*opera* — una piccola ora di questa effimera vita umana, ma pregna e colma di *opera* — la vince su tutta la congerie delle beatitudini dell'aldilà... L'*opera*, la *mishwâ* raccoglie su di sé l'intensità cosmica » [48]. L'antropologia ebraica è perciò strettamente connessa all'etica, e precisamente a quell'etica della « difficile libertà », che è tale perché chiede senza dare altra motivazione che la stessa, oscura richiesta, come succede nel dramma di Abramo sul monte del sacrificio. È l'etica della pura Legge, del comandamento amato più di Dio, perché Dio può ritrarsi e tacere, ma la Parola continua a domandare e ad esigere di essere obbedita: « Amare la Torà più di Dio significa giungere a un Dio personale » [49].

È così che traspare il vero centro e cuore dell'ebraismo, dell'Israele temporale ed eterno: l'alleanza con Dio. Tutto per l'ebreo si riferisce al Patto: il mondo buono e bello della creazione, la difficile libertà dell'essere umano, il destino del popolo, eletto nell'amore e tante volte infedele. Tutto, attraverso l'ascolto dell'Eterno, domandato ogni giorno e più volte al giorno nello *Shemà*, si orienta a Lui, che va amato *con tutto il cuore*, cioè nell'insieme dei conflitti che attraversano questa sorgente di vita, *con tutta l'anima*, soggetta all'attrazione del bene e del male, *con tutte le forze*, fino al dono di sé, senza risparmio di alcuno dei propri mezzi: « Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze » (Dt 6,4s). Gesù stesso è vissuto in questa struttura fondamentale dell'alleanza: egli è il nuovo Adamo, che obbedisce dove l'altro ha fallito. Gesù è il sì all'alleanza (cfr. 2Cor 1,20), il compimento nella sua stessa persona del patto di amore eterno fra Dio e il suo popolo, l'Israele realizzato secondo il cuore di Dio, il Dio della promessa fattosi carne per amore dell'uomo. Il Nuovo Testamento incarna l'Antico nel senso che l'alleanza realizzata in Gesù rende possibile la comprensione del Patto nella pienezza del suo senso più vero. Non è dunque questione di una o due alleanze: l'economia del Patto è una sola, e consiste precisamente nel disegno d'amore di Dio per il Suo popolo, in quello che Paolo chiamerà il mistero nascosto dai secoli (cfr. Rm 16,25). Ma i tempi, le forme e il grado di realizzazione cambiano: l'alleanza con Noè non è quella con Abramo, e questa non è ancora quella del Sinai. L'alleanza del Golgota e della Pasqua di resurrezione non nega le altre, le porta a compimento. Perciò fra i due popoli dell'economia dell'alleanza non può che esserci complementarità: il Nuovo illumina, l'Antico si lascia illuminare, ma a sua volta è in se stesso indispensabile per comprendere la luce del Nuovo. Grazie a questa funzione ermeneutica, alla luce del Nuovo alcuni testi del Vecchio Testamento verranno ridimensionati, altri riportati alla priorità indiscussa dell'amore di Dio[50]: né potrà essere mai obliata la novità dell'Incarnazione del Figlio, che sorpassa ogni attesa. L'Antico Testamento resta però nel suo valore di struttura, nel suo fondamentale modo di vedere il mondo, l'uomo, la storia nella luce dell'alleanza con Dio: e questo spiega perché la permanenza d'Israele, testimone tenace di questa visione del mondo fra i popoli, non è minaccia né impoverimento della Chiesa, ma ricchezza per essa, e la Chiesa, nuovo popolo di Dio, non è annullamento dell'Antico, ma offerta permanente, rispettosa e fiduciosa, della pienezza possibile.

---

[48] A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983, 201.

[49] E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris 1963, 193.

Perciò, «essendo tanto grande il patrimonio spirituale comune ai cristiani e agli ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo. E se le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi né agli

---

[50] « L'atteggiamento critico sul singolo testo non significa rifiuto o critica della sua intenzionalità bensì l'esatto contrario: ne è la liberazione dai limiti storici e culturali che la coartano, per farla essere in tutta la sua luminosità »: C. Di Sante, *L'Antica e la Nuova Alleanza, o. c.*, 70.

ebrei del nostro tempo. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli ebrei tuttavia non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti, come se ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Pertanto tutti nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio facciano attenzione a non insegnare alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che esecra tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli ebrei e spinta non da motivi politici ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque. Del resto Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini, affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come il segno dell'amore universale di Dio e come la fonte di ogni grazia»[51].

3.3. LA CHIESA E LE GENTI

Nell'unità del disegno salvifico universale del Padre la Chiesa, «popolo di Dio», vive nel mondo e per il mondo, chiamata a realizzare in esso la missione affidatale dal Padre, per Cristo, nello Spirito Santo, al servizio di tutte le genti. Si pone allora il problema di precisare il ruolo della comunità ecclesiale in ordine alla salvezza voluta dall'Eterno per tutti: se Dio vuole tutti salvi, e questa salvezza passa attraverso l'unico mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo (cfr. 1Tm 2,4-6), la necessità della mediazione del Verbo incarnato è il fondamento del compito che spetta alla Chiesa nel mistero della volontà salvifica universale del Padre. Si delineano così le tre domande alle quali la riflessione sul rapporto fra la Chiesa e le genti deve dare risposta: come intendere la necessità dell'unico mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù? quale legame esiste fra il popolo di Dio e la mediazione di Cristo? in che modo la mediazione di Cristo e il servizio ad essa reso dalla Chiesa entrano nella realizzazione del Regno di Dio, tutto in tutti?[52].

---

[51] *Nostra Aetate*, 4. Cfr. per la raccolta dei più importanti documenti L. Sestieri - G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo 1947-1983*, Casale Monferrato 1983. Cfr. pure M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994, con presentazione e commento dei documenti ufficiali della Chiesa dal Concilio Vaticano II in poi.

a) *La singolarità del Mediatore*

La « pretesa » inaudita del Profeta galileo è il fondamento su cui si basa l'esigitività del Suo annuncio: l'urgenza della decisione per o contro di Lui nasce dalla convinzione che in Lui, nella Sua persona ed opera, Dio ha fatto il suo ingresso escatologico nella storia: « Dio era in Cristo per riconciliare il mondo a sé » (2Cor 5,19, secondo il testo greco)[53]. La fede cristiana, a sua volta, sin dalle origini è parsa inseparabile da un'analoga pretesa di assolutezza, legata precisamente alla convinzione che il suo oggetto, il Signore Crocefisso Risorto, è in maniera definitiva e assoluta la norma e la misura della storia. La frase di Gv 14,6 — « Io sono la via, la verità e la vita », seguita immediatamente dall'altra « Nessuno giunge al Padre se non attraverso di me » — non è forse l'espressione di una pretesa assoluta? Non è forse vero che secondo questa parola evangelica non è dato all'uomo altro luogo dove sia possibile varcare la soglia verso l'abisso, altra porta dove il silenzio di Dio, mistero del mondo, divenga accessibile?

Nella risposta a questi interrogativi sta o cade la storia cristiana, si fonda o vien meno la missione universalistica spinta fino ai confini della terra. La domanda si è acutizzata nel tempo moderno, che — frutto anche del conflitto fra « teo-nomia » cristiana ed autonomia della ragione emancipata — non ha potuto non chiedersi come si possa continuare a pensare che la via, la verità e la vita stiano nel Crocefisso del venerdì santo. Ed è sulla stessa domanda che si gioca la consistenza e la specificità del cristianesimo di fronte alle grandi religioni ed in generale di fronte alla « condition humaine ». Come pensare che un cristiano, convinto che la via, la verità, la vita siano nel « Verbum crucis », possa veramente dialogare con l'altro, il diverso da sé? che spazio c'è in generale per l'alterità dell'altro e la sua dignità, in una simile presunzione di verità? Una breve rivisitazione storica dei modelli interpretativi delle pretese universalistiche della « religio christiana » può aiutare a proporne un ripensamento, atto a sviluppare una « sequela Christi » che, senza in nulla rinnegare la fede nell'assolutezza dell'Evangelo, possa coniugarla col rispetto dell'altro e del diverso e con i complessi cammini della libertà nel concreto delle differenti situazioni storiche.

I primi scrittori cristiani, fino al grande sviluppo della patristica, si muovono all'interno di una concezione che, pur nella complessità e diversità delle proposte, è fondata sul principio unificante della sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale. L'idea forza è che in Cristo è offerto il Logos universale, nel quale soltanto la verità può essere cercata e scoperta, secondo un'estensione ed un approfondimento della *cristologia cosmica* presente nel Nuovo Testamento. Se Cristo è la verità del mondo e della storia, la « gelosia » della fede cristiana e il suo esclusivismo sono più che motivati: essi vengono ad esprimersi tanto nel coraggio dei martiri, quanto nella pretesa di egemonia, che ispirerà nella Chiesa l'osmosi con la cultura del mondo antico, favorita dalla « pax constantiniana ». La pretesa è fondata sull'idea della sufficienza cristica, per la quale in Cristo è dato tutto ciò che di buono, di vero, di bello sia possibile avere. In quanto poi questa totalità è contenuta nelle Scritture, la sufficienza cristica viene identificata con la sufficienza biblica: perciò i cristiani interrogheranno appassionatamente le Scritture, che, contenendo il Cristo, contengono il tutto della verità. In questa ottica si può comprendere la nascita dell'allegoria e del simbolismo dei Padri, che sono precisamente strumenti orientati a scavare nelle Scritture al di là della lettera, per penetrare nelle profondità inesauribili del mistero. In quanto, infine, le Scritture sono contenute nella realtà del corpo totale del Cristo, che è la Chiesa, questa si offre all'intelligenza spirituale dei Padri come il luogo in cui si incontra la verità del Cristo e delle Scritture. La sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale esprime pertanto la convinzione che l'universo intero è un universo di segni, ciascuno dei quali è rimando all'unica profondità del vero, offerta in Cristo, avvento della verità tra noi.

---

[52] Cfr. G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, Milano 1994, con accurata informazione sullo « status quaestionis » nella storia e nel dibattito attuale. Cfr. pure gli Atti del *Theological Colloquium - Pune, India August 1993*, in Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso, *Pro Dialogo*, Bollettino 85-86, Città del Vaticano 1994, sul tema « Gesù Cristo, Signore e Salvatore, e l'incontro con le religioni ».

[53] Cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret*, *o. c.*, 287ss (« Singolarità di Cristo »).

La crisi, che emergerà con l'affacciarsi del nuovo orizzonte di totalità, tipico della soggettività moderna, porterà inevitabilmente a cercare nuove risposte. In dialogo con questa cultura, dove la totalità è colta a partire dal soggetto, anche l'assolutezza del cristianesimo sarà concepita in modo diverso. La nuova visione è formulata all'interno di una *cristologia antropologica*: lo spirito umano viene letto come domanda aperta, o « autotrascendenza » (K. Rahner), mentre il Cristo è visto come la sola risposta radicale a questa apertura trascendentale. Lui solo è l'assoluto portatore di salvezza, la sola vera offerta di pienezza e di senso di fronte all'autotrascendenza infinita della soggettività. Cristo non è dunque tanto l'astratta verità del mondo, quanto la verità dell'uomo, il significato dell'esistenza umana e dell'avventura del soggetto; egli è la verità « dall'alto », che si offre come supremo compimento delle attese della ragione umana. Anche qui, però, si intravede una pretesa di totalità: Cristo non è più il tutto del cosmo, ma è certamente il tutto dell'uomo, in cui il soggetto trova il pieno compimento di sé. La riduzione liberale o rivoluzionaria del cristianesimo mostra tutta la sua fragilità proprio di fronte alla incompiutezza e alla drammaticità della vicenda moderna e alla parabola dell'apoteosi e del crollo delle ideologie.

Il terzo modello interpretativo della pretesa cristiana di assolutezza è collegato con la crisi della modernità, con la « dialettica dell'Illuminismo ». Esso viene non a caso proposto dalle varie forme di *cristologia storica*, proprie del nostro tempo. In esse Cristo appare di fronte alla inquieta ricerca dell'uomo come il luogo in cui si compie l'incontro dell'esodo e dell'avvento, dell'umano andare e del divino venire. Per le cristologie storiche del nostro tempo Cristo, l'alleanza in persona, è colui nel quale l'Eterno si offre alla fatica dell'esodo umano in un incontro che va sempre nuovamente realizzato nella libertà. Cristo è il senso della storia: non la totalità del cosmo, non la totalità dell'uomo, ma l'orizzonte di senso. È così che, anche in questo modello interpretativo, il cerchio della totalità sembra chiudersi: se la resurrezione di Gesù è la « prolessi » della fine (W. Pannenberg), l'anticipazione dell'ora escatologica, il destino dell'uomo e del mondo sembrano già segnati per sempre. La drammaticità delle « agonie » della vita sembra dissolta e il gio-

co della libertà umana oscurato. Il duro ceppo della storia reale, carica delle sue innumerevoli contraddizioni, non consente però questa conciliazione ideale...

I modelli interpretativi descritti appaiono, dunque, accomunati da una medesima pretesa di totalità: sta qui la ragione profonda della loro debolezza e del loro fallimento, nel generale declino delle visioni totalizzanti del mondo e della vita. Tanto nell'orizzonte unitario dei Padri, animato dalla passione dell'oggettività, quanto in quello delle teologie « moderne », segnate dal trionfo della soggettività, quanto nell'orizzonte del pensiero credente attento alla circolarità storica soggetto-oggetto, Cristo rischia di diventare una componente del tutto, sia pure la più alta e la più grandiosa, ma non è più la sfida, la Parola in cui irrompe il silenzio dell'al di là del tutto. Ogni tentativo, però, che cerchi di spiegare il Cristo come verità assoluta in rapporto ad un orizzonte totalizzante è inesorabilmente destinato al naufragio, tanto a partire dalla causa di Dio, quanto a partire da quella dell'uomo. Muovendo dalla causa di Dio bisogna riconoscere che, se Cristo è il compimento della totalità di ciò che noi possiamo conoscere e realizzare, la sua novità non ha nulla di scandaloso, appartiene anzi all'orizzonte di questo mondo, non è che risposta all'antica domanda dell'uomo. Il « novum » cristologico è perduto; lo scandalo di un Dio totalmente Altro, che si fa totalmente dentro e presente alla storia, è svuotato. A partire dalla causa dell'uomo, poi, si deve ammettere che simili interpretazioni della singolarità di Gesù Cristo bruciano la complessità della storia, che non è fatta di aperture trascendentali, di orizzonti unitari e totalizzanti, ma di una complessità irrisolta di sentieri interrotti.

Di fronte all'insufficienza dei modelli interpretativi indicati la riflessione credente è provocata ad un'audacia altra, nuova. Perché l'assolutezza del cristianesimo non si risolva in ideologia, e non si converta perciò in prassi totalitaria e violenta, occorre pensare la singolarità di Cristo a partire dalla sua fondamentale *paradossalità*: Cristo è la parola, ma anche il silenzio di Dio, è la « re-velatio »[54]. In latino il prefisso *re-* ha il duplice significato di ripetizione dell'identico e di cambiamento di stato: «revelatio», come il greco ἀποκάλυψις, significa al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la rivelazione è contemporaneamente l'ostendersi della presenza e il ritrarsi dell'assenza, è lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato. Questo gioco dialettico è stato perduto nella tradizione germanica: dal momento in cui il termine «Offenbarung» — evocativo letteralmente dell'atto dell'aprirsi — è stato fissato come equivalente di «revelatio» nella teologia tedesca — che domina peraltro il pensiero critico della fede nella modernità — il problema della rivelazione è diventato il problema del manifestarsi dell'aperto, fino all'interpretazione hegeliana, in cui l'assoluto della religione rivelata si costituisce dicendosi e la rivelazione diventa la fenomenologia necessaria dello spirito. Nella originaria tradizione cristiana la «revelatio» è invece il gioco del Dio rivelato e nascosto, «revelatus in absconditate, absconditus in revelatione». Alla «re-velatio» corrisponde perciò l'obbedienza della fede, che è l'ascolto profondo (*oboedientia* da *ob-audio* = ὑπ-ακοή), l'ascolto di ciò che sta sotto e oltre (*ob-*, ὑπό) rispetto alla parola immediatamente udita. Si accoglie veramente la parola, soltanto quando la si ascolta superandola, le si obbedisce, cioè, ascoltando ciò che sta oltre e dietro e più in profondo rispetto ad essa. Ascoltare la parola del Cristo significa allora ascoltare ciò che sta oltre la parola, e quindi il silenzio dell'origine, da cui essa proviene: il Cristo parola del Padre rimanda alla profondità del nascosto. Perciò accoglie la parola soltanto chi ascolta il silenzio; si apre alla rivelazione soltanto chi accetta lo scandalo del rivelarsi del nascosto e del nascondersi del rivelato. La rivelazione si presenta, insomma, come un «concretissimum», in cui l'indicibile profondità di Dio viene a manifestarsi senza risolversi in esso.

---

[54] Cfr. su quanto segue la teologia trinitaria dell'atto di rivelazione proposta nel mio volume *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991^{2}, Parte Prima.

Le conseguenze di questa concezione della rivelazione per l'interpretazione della singolarità di Gesù Cristo e dell'assolutezza del cristianesimo sono di notevole portata. In primo luogo, se la rivelazione è carica della tensione dialettica fra parola e silenzio, l'ascolto obbediente della fede sarà sempre inevitabilmente coniugato allo *scandalo*: il cristianesimo è, resta e resterà, nel suo annuncio puro, «pietra d'inciampo». La debolezza e la stoltezza di Dio, l'«humilitas et ignominia crucis», sono scandalo, perché in esse si affaccia l'alterità pura, e l'oltre e il nuovo si dicono in un frammento, che mente umana non avrebbe

mai osato pensare quale luogo della rivelazione di Dio. Perciò, dove la «stultitia crucis» è perduta, è perduta anche l'identità cristiana. Lo scandalo si propone anche in maniera diacronica: a quello originario del Dio rivelato nel nascondimento e nella vergogna della croce, si aggiunge quello di un Dio che raggiunge l'uomo attraverso la mediazione storica della sua Chiesa, «simul casta et meretrix».

Elemento fondamentale di questa concezione «paradossale» della singolarità di Gesù Cristo è quindi l'assoluta *libertà* cui appella: la libertà è la misura dello scandalo, il rischio ne è la forza stessa. Questa seconda prospettiva è segnalata dalla stessa domanda di Lc 18,8: «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?». Nulla è garantito, nulla è scontato; il Dio biblico non è solo il Dio dei «ponti sospesi», delle certezze assodate sul mistero, ma anche e fortemente il Dio dell'«arcata spezzata», che resta interrotta sull'abisso, segnata dal silenzioso e incomprensibile ritrarsi di Dio: il Dio dell'«esilio della Parola»[55]. Questo significa che davanti a Lui la possibilità del rifiuto è sempre aperta ed esige perciò da tutti l'assoluto rispetto. Cristo non può essere imposto a nessuno, può essere solo proposto. Egli è l'appello radicale all'audacia della libertà, perché legge fondamentale della «re-velatio» è quel nascondimento che appella all'obbedienza della fede, e richiede perciò il libero ascolto della profondità del Silenzio, originario e fontale, rivelato nella Parola.

Tutto questo significa, infine, che dinanzi alla singolarità di Cristo ciò che è nelle mani dell'uomo è e resta la *decisione* dinanzi alla buona novella, quando essa gli sia pervenuta in modo credibile attraverso la memoria evangelica della vivente tradizione cristiana. Non si tratta di una scelta intimistica, puramente soggettiva, che si svolga esclusivamente «fra l'anima e Dio»: essa è in realtà una presa di posizione consapevole e libera, di fronte a un dato esterno al soggetto, che gli viene ripresentato nel vivo di una mediazione umana comunitaria. «Come potranno credere, senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare, senza uno che lo annunzi? e come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?» (Rm 10,14s): nella comunione del popolo di Dio risuona la parola, a cui la fede acconsente, e si apprende il linguaggio attraverso cui questa parola diventa sempre più comprensibile e comunicabile agli altri. La decisione, a cui l'annuncio invita, è cioè sempre fondata in un « extra nos ». La fede nasce dall'ascolto: essa non nascerà, se non c'è un altro che parla, una comunità che testimoni, un avvento che in essa visiti il concretissimo esodo umano. È qui che la riflessione sull'unico Mediatore rinvia necessariamente al ruolo della comunità che lo annuncia e lo rende presente nella storia[56].

---

[55] Cfr. A. Neher, *L'esilio della Parola*, o. c., 146.

b) « *Extra Ecclesiam nulla salus* »?

La necessità della Chiesa per la salvezza è fondata sulla necessità dell'unico Mediatore[57]: si comprende perciò come le interpretazioni date al problema della singolarità di Gesù Cristo si riflettano anche sull'ecclesiologia. In corrispondenza alla cristologia cosmica dei Padri è possibile riconoscere un'*ecclesiologia cosmica*, costruita sull'idea dell'universale necessità della Chiesa per la salvezza, del tutto analoga a quella del Verbo incarnato. È la convinzione veicolata dall'assioma *Extra Ecclesiam nulla salus*[58]: esso non è comprensibile all'infuori dell'orizzonte unitario e totalizzante del simbolismo patristico. « La frase è sviluppata sullo sfondo dell'immagine del mondo propria dell'antichità, che vi si è anche intessuta e ne è parte. In forza di questa immagine del mondo, al termine del tempo patristico il mondo era ritenuto come prevalentemente cristiano. L'impressione di ciò che si sapeva del mondo era che chiunque volesse essere cristiano, lo poteva anche essere e lo era. Solo più un irrigidimento colpevole teneva l'uomo lontano dalla Chiesa »[59].

---

[56] Sull'insieme di queste riflessioni cfr. B. Forte, *The Paradox of Christianity and the Way of Dialogue*, in *Theological Colloquium-Pune*, o. c., 58-68.

[57] Cfr. *Lumen Gentium*, 14: « Il santo Concilio... insegna, appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cfr. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano mediante il battesimo come per la porta ».

[58] Le origini dell'assioma si ritrovano in Origene, *In Jesu Nave* III, 5 (GCS, *Origenes* VII, 306s: « Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur »), e Cipriano, *Ep. 73, Ad Jubaianum*, 21 (« Salus extra Ecclesiam non est »: cfr. pure *De Cath. Eccl. unitate* 6: CSEL III, 1, 214s). Cfr. J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in Id., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 365-389, e G. Canobbio, *Chiesa perché*, o. c., 72ss.

[59] J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, o. c., 373.

In quanto luogo della presenza e dell'offerta del Logos universale, la Chiesa appare ai Padri come il luogo naturale in cui trova espressione l'accoglienza salvifica dello stesso Logos, e la separazione da essa come una temibile e rovinosa caduta nelle tenebre. Perciò l'assioma ha un valore al tempo stesso costatativo ed esortativo: esso non solo dichiara quella che agli occhi del principio della sufficienza biblica, cristica ed ecclesiale, appariva essere l'ovvia verità delle cose, ma invita anche chi ne fosse fuori ad entrare dalla porta, che sola conduce alla vita.

Col cambiamento dell'orizzonte interpretativo, l'idea patristica non potrà non subire modificazioni, irrigidimenti e rifiuti: in particolare, l'emergenza dell'antropologia come centro focale di interesse porterà con la cristologia anche l'*ecclesiologia* ad assumere un'accentuazione *antropologica*. Se Cristo è la risposta all'autotrascendenza di ogni cuore umano, la Chiesa — forma comunitaria dell'incontro con Lui, necessaria ad esso come lo è la socialità per l'individuo — si ritroverà implicitamente presente in ogni spirito aperto al Mistero. Su questa linea, il passo a un « inclusivismo cristocentrico » e perciò al riconoscimento di un « cristianesimo anonimo » è breve: « Esiste un cristianesimo anonimo, implicito... Una relazione in un certo senso anonima eppur reale del singolo uomo con la concretezza della propria storia salvifica — e quindi anche con Gesù Cristo — esiste e deve esistere in colui che non ha ancora fatto, nella fede e nel sacramento, tutta l'esperienza storica concreta (ed espressamente riflessa) di questa realtà storico-salvifica e tuttavia possiede semplicemente in modo implicito (nell'obbedienza al suo orientamento di grazia) la relazione esistentiva reale verso il Dio dell'autocomunicazione assoluta storicamente presente, in quanto questo uomo accetta senza riserve la propria esistenza... Accanto a ciò, esiste il cristianesimo pieno, giunto esplicitamente a se stesso nell'ascolto credente della parola del Vangelo, nella confessione della Chiesa, nel sacramento e nell'espressa attuazione cristiana della vita, che sa di essere in rapporto con Gesù di Nazaret »[60]. Rigorosamente, il principio patristico dell'« extra Ecclesiam nulla salus » non è negato, ma reinterpretato nel mutato orizzonte ermeneutico, che trasferisce all'interno del soggetto ciò che i Padri vedevano come ordine e ragione del cosmo. La novità dell'esperienza cristiana, il suo specifico storico e la stessa libertà e complessità del cuore umano vengono però ridotte in uno schema trascendentale, non meno totalizzante che la sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale del simbolismo patristico.

---

[60] K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 393s. La tesi è sviluppata da A. Röper, *I cristiani anonimi*, Brescia 1966. E. Schillebeeckx, *Umanità. La storia di Dio*, Brescia 1992, si propone a sua volta di « controbilanciare correttamente l'ecclesiocentrismo secolare del fenomeno empirico della ''religione cristiana'' » (13s) mediante una « ecclesiologia negativa », che evidenzi gli aspetti veritieri dell'assioma « al di fuori del mondo non c'è salvezza », paradossalmente alternativo a quello « extra Ecclesiam nulla salus ».

L'esigenza di un maggior rispetto della concretezza storica porta a maturare con la cristologia anche un'*ecclesiologia nell'orizzonte della storicità*. Da una parte si accentua il nascere della Chiesa « dal basso », dalla convergenza dei bisogni e delle speranze inscritti nella vicenda umana, letti alla luce del Vangelo [61]; dall'altra, si stempera sempre di più il valore della mediazione ecclesiale, in nome del superamento dell'« ecclesiocentrismo » e della riscoperta della più ampia azione dello Spirito di Dio nella storia. Da un Cristo pensato « contro » le religioni (modello « esclusivistico »), si passa al riconoscimento del Cristo « nelle » religioni, e quindi dei valori in esse presenti (modello « inclusivo »), o all'affermazione di un Cristo « al di sopra » delle religioni, che misura di tutte l'intrinseco valore per la salvezza in rapporto all'unico Dio (modello « normativo »), per finire nel più generico « soteriocentrismo » di un Cristo coesistente alla pari « con » tutte le religioni, dove la separazione del Verbo dalle sue possibili espressioni storiche consente di parlare di un Cristo ideale, che viene a rendersi presente nelle diverse religioni, intese come vie di salvezza del tutto autonome dal Cristo storico (modello « relativistico ») [62]. Non è difficile vedere come in molte di queste proposte la singolarità di Cristo svanisca e di conseguenza lo stesso valore della mediazione ecclesiale sia perduto. Contro un vero e proprio « storicismo » di

---

[61] Può essere considerato un esempio di questo approccio L. Boff, *Ecclesiogenesi*, Roma 1978.

[62] È la proposizione ad esempio del presbiteriano J. Hick, *Il Mito del Dio incarnato*, Foggia 1983, ma anche del cattolico P. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991. Cfr. a cura di entrambi *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987. Una risposta critica significativa è offerta dall'opera in collaborazione edita da G. D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990. È Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in *Concilium* 22 (1986) 133-144, a proporre la classificazione qui richiamata, criticamente ripresa ad esempio da A. Amato, *The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour*, in *Theological Colloquium - Pune*, *o. c.*, 15-39.

sapore idealistico, va ribadita l'unicità irripetibile dell'incarnazione del Figlio [63], e va quindi sottolineata la storicità della Sua mediazione, destinata a raggiungere tutto l'uomo e ogni uomo, in ogni luogo, per ogni tempo.

Analogamente a quanto si è detto sul « paradosso » della rivelazione cristologica e trinitaria, occorre allora pensare anche la mediazione ecclesiale nel suo aspetto « paradossale », di realtà che comunica la salvezza offerta in Gesù Cristo in maniera al tempo stesso visibile e nascosta. Questa via è offerta dall'*ecclesiologia sacramentale*, assunta dallo stesso Concilio Vaticano II: se la Chiesa è l'« universale sacramento di salvezza » costituito da Cristo mediante l'effusione del Suo Spirito di vita [64], essa serve il disegno salvifico del Padre sia visibilmente, attraverso la sua azione profetica, sacerdotale e regale, sia invisibilmente, per l'azione dello Spirito che opera in essa e al di fuori di essa, orientando i cuori all'incontro con la pienezza dell'autocomunicazione divina. Nel mistero universale della salvezza la Chiesa mantiene allora un ruolo necessario ed insieme totalmente relativo: dipendendo dal solo necessario, che è il mistero di Cristo nel disegno del Padre, la Chiesa è necessaria precisamente in quanto riveste il ruolo di segno profetico del dono di Dio pienamente offerto in essa e di realizzazione incoativa della salvezza voluta per tutti nel disegno del Padre. Alla domanda se « la salvezza dei singoli passa necessariamente attraverso la Chiesa o può prescindere da essa, si può rispondere che può prescindere da essa, in quanto è Dio che salva ed egli può trovare vie diverse. Si deve rispondere che passa attraverso la Chiesa, in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva che cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo » [65]. La Chiesa stessa è paradosso, che vela e rivela: perciò, essa rinvia a Colui da cui viene e verso cui tende, e non può mai presumere di essere un assoluto, che si sostituisca all'attrazione misteriosa di Dio ed alla libertà delle Sue vie. Certamente essa non è tutto: pure certamente, però, essa esiste per tutti! Nella concezione della

---

[63] Cfr. quanto afferma l'Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), 6.

[64] Cfr. *Lumen Gentium*, 48.

[65] G. C[illegible]bbio, *Chiesa perché*, *o. c.*, 182s.

Chiesa « sacramento » coesistono « sia l'ampiezza illimitata della salvezza (universalismo come speranza), sia l'indispensabilità dell'evento Cristo (universalismo come pretesa) »[66]. Il paradosso ecclesiale rimanda allora inevitabilmente al mistero del Regno...

c) *La Chiesa e il Regno di Dio*

La Chiesa non è il Regno di Dio in forma compiuta: ne è però l'inizio sulla terra, il germe che feconda la storia, il lievito che cresce verso la realizzazione promessa. « Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il Regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il Regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo »[67]. « La Chiesa... riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria »[68]. Il Concilio sembra dunque implicare una identità dialettica fra Chiesa e Regno: da una parte la Chiesa è il Regno, sia pur se « in mistero » e nella forma del germe e dell'inizio; dall'altra essa « anela al Regno perfetto », mirando a raggiungere quanto ancora non è. È dunque nella tensione fra il « già » e il « non ancora » che va compresa anche la relazione tra Chiesa e Regno di Dio. Se è in tal modo superata la semplice identificazione, comune ancora nell'ecclesiologia cattolica pre-conciliare, resta aperto il problema di intendere tanto il senso della presenza del Regno nella realtà del popolo di Dio pellegrino nel tempo, quanto quello della sua eccedenza rispetto alla Chiesa e alle sue dimensioni storiche[69]: non si può riservare semplicisticamente alla Chiesa il tempo della storia, e al Regno il compimento della gloria[70]. Nel loro inizio storico, nel loro sviluppo e nella loro crescita, sebbene distinti, Chiesa e Regno sono inseparabili. Nel compimento finale, la loro consumata realizzazione sarà l'unica realtà della pace escatologica. La distinzione si lascia intravedere già nel fatto che Gesù annuncia il Regno ed invia i suoi ad annunciarlo: come il suo Signore, la Chiesa è al servizio del Regno, di cui proclama la buona novella dell'avvento compiuto e al tempo stesso promesso nel Profeta galileo.

Si può allora parlare della Chiesa come « sacramento » del Regno, intendendo dire con questo che essa ne è il segno vivo e visibile, abitato dalla realtà già presente, anche se non ancora totalmente presente del Regno inaugurato da Cristo: precisamente in questo senso, però, va evidenziato che il Regno trascende la Chiesa, come la « realtà ultima » comunicata dal sacramento trascende il segno. C'è, insomma, un'azione dello Spirito e una presenza di valori evangelici al di là dei confini visibili della Chiesa, che possono essere considerati momenti del Regno iniziato, che deve pienamente venire[71]. « La Chiesa non si identifica con il "Regno di Dio", ma è il sacramento storico-salvifico del regno di Dio nella fase escatologica, costituita con Cristo, della storia della salvezza, che permette l'attuarsi del Regno di Dio... Il Regno stesso si verifica nella storia del mondo (non solo della Chiesa) ovunque si attui nella grazia l'obbedienza verso Dio, come accettazione dell'autocomunicazione di Dio... Per questo Regno di Dio nel mondo, che però non potrà mai essere identificato in senso assoluto con una determinata oggettività mondana, la Chiesa è una parte... e soprattutto il particolare sacramento fondamentale, ossia la manifestazione (segno) storico-salvifico-escatologica ed efficace del fatto che nell'unità, nella realtà, nella fratellanza... del mondo il regno di Dio è nell'atto di venire, cosicché anche qui, come nei singoli sacramenti, segno e realtà designata non vanno mai staccati, ma nemmeno identificati »[72]. Anche nella consumazione escatologica, allora, non è da attendersi né una semplice scomparsa della Chiesa per dare posto al suo compimento nel Regno[73], né una sua permanenza insieme alle altre forme che lo Spirito del Regno può aver animato nella storia[74], ma la realizzazione di quello *shalôm* della promessa, in cui tutti i costruttori del Regno, da Abele fino all'ultimo giusto, riconosceranno la propria Patria finalmente raggiunta.

---

[66] J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, *o. c.*, 380.

[67] *Lumen Gentium*, 3.

[68] *Ib.*, 5.

[69] Cfr. J. Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the « Others »*, in *Theological Colloquium - Pune*, *o. c.*, 107-130. Dello stesso cfr. *Gesù Cristo incontro delle religioni*, Assisi 1989.

[70] Cfr. le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), in *Il Regno Documenti* 31 (1986), specie 10.2: « La Chiesa e il Regno » (44s).

[71] Questa « trascendenza » del Regno rispetto alla Chiesa è esplicitata nell'Enciclica *Redemptoris Missio*, del 7 dicembre 1990, specie al n. 20.

[72] K. Rahner, *Chiesa e mondo*, in *Sacramentum Mundi* 2, Brescia 1974, 195s.

[73] Cfr. in tal senso A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988², 103ss.

La trascendenza del Regno rispetto alla Chiesa viene, dunque, ad identificarsi con l'opera dello Spirito, che soffia dove vuole (cfr. Gv 3,8), e risponde al disegno salvifico universale del Padre, che vuol raggiungere tutti gli uomini, spesso per vie che solo la Sua grazia conosce. Qui si coglie come l'ecclesiologia « cristocentrica » vada approfondita in senso propriamente trinitario, con conseguenze significative soprattutto nel campo del rapporto fra dialogo e proclamazione della buona novella ed in quello della teologia delle religioni[75]. Se il Regno di Dio è presente anche nell'« altro », al di là dei confini visibili della Chiesa, questi ha una dignità e un valore che il cristiano è chiamato a riconoscere proprio in obbedienza alla fede nella buona novella dell'amore salvifico universale di Dio. Si può ritenere, perciò, che le altre tradizioni religiose « contribuiscono, in un modo misterioso, alla costruzione del Regno di Dio fra i loro seguaci e nel mondo. Mentre la Chiesa è nella storia il “sacramento” universale del Regno, le altre tradizioni esercitano una certa mediazione del Regno in rapporto ai loro membri, senza dubbio diversa e meno completa »[76], ma non per questo meno reale o inefficace. Questa concezione motiva un atteggiamento di apertura e di profondo rispetto verso di esse, attento all'alterità dei mondi che vi si veicolano, nella consapevolezza che Cristo si è consegnato alla morte per tutti, e il dono che il Padre ha fatto in Lui al mondo è significato e attualizzato in pienezza dalla Chiesa, ma nello Spirito è all'opera anche al di là dei confini visibili di essa: perciò, Cristo può essere misteriosamente incontrato nello scandalo, nella libertà e nell'audacia di una decisione che apra il cuore all'azione divina, attiva anche negli insegnamenti e nei mezzi di salvezza offerti dalle diverse religioni, purché non siano in contrasto con il comandamento fondamentale dell'Evangelo, l'amore. « La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini »[77].

Questo atteggiamento di profondo rispetto non esimerà la Chiesa dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totalizzante: « Essa annuncia ed è tenuta ad annunziare incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose »[78]. La missione cristiana non sta nell'esportare una visione tranquillizzante del tutto, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l'esperienza dell'incontro vivo e trasformante col Signore Gesù. Così si presentò originariamente l'inizio del movimento cristiano; così deve offrirsi anche oggi l'appello che la fede rivolge ad ogni uomo che voglia aprirsi ad essa nella libertà. Su questo stile di dialogo ed insieme di proclamazione, di rispetto dell'altro ed insieme di dono di sé, si gioca la presenza dei cristiani nell'unità del disegno salvifico universale del Padre; questo essi possono dare al mondo come popolo di Dio pellegrino nel tempo, nell'attenzione a tutta la complessità delle vie e dei sentieri, attraverso i quali gli uomini cercano il senso ultimo, e perciò religioso, alla fatica di esistere. « Infatti tutti i popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, del quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti; finché gli eletti si riuniscano nella città santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove i popoli cammineranno nella sua luce »[79].

---

[74] Come sembra ipotizzare ad esempio B. Mondin, *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna 1989^2, 396s.

[75] Cfr. il documento pubblicato nel maggio 1991 congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *Dialogo e proclamazione*, specie n. 35.

[76] J. Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the « Others »*, o. c., 128.

[77] *Nostra Aetate*, 2.

[78] *Ib.*

[79] *Ib.*, 1.

4.

CORPO DI CRISTO

La Chiesa del Figlio

La Chiesa è il « popolo di Dio », voluto da sempre nel disegno del Padre, costituito mediante l'alleanza con Israele, ma radunato nella « pienezza del tempo » (Gal 4,4; cfr. Ef 1,10; Mc 1,15) grazie alla missione del Figlio, che inaugura in terra il regno dei cieli: « È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale in lui prima della fondazione del mondo ci ha eletti e ci ha predestinati a essere adottati in figli, perché in lui si compiacque di ricapitolare tutte le cose (cfr. Ef 1,4s e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo »[1]. Il « popolo di Dio » viene raccolto dall'opera del Figlio, che attua il compimento escatologico, annunciando e manifestando l'avvento del Regno di Dio: « Il mistero della santa Chiesa si manifesta nella sua fondazione. Il Signore Gesù, infatti, diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè la venuta del regno di Dio da secoli promesso nelle Scritture: ''Il tempo è compiuto, e vicino è il regno di Dio'' (Mc 1,15; cfr. Mt 4,17). Questo regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo »[2]. Coloro che credono, provenienti da Israele e dalle genti, accolgono il Regno veniente e costituiscono la comunità escatologica, la « Chiesa di Dio », il « Corpo di Cristo » nella storia.

Come avviene questa « raccolta » dell'Israele escatologico, da cui si origina la Chiesa? e come essa si configura a partire dall'opera del Gesù storico e dall'esperienza pasquale del Risorto? Sono questi gli interrogativi che stanno alla base dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento[3], maturatasi nel campo di tensione e di reciproca illuminazione fra la vicenda del Gesù storico e l'azione del Cristo pasquale. Perciò, per riconoscere l'immagine della Chiesa alle sue origini, è opportuno partire da un atto, che segna quasi il passaggio dall'opera del Profeta galileo alla presenza del Crocifisso Risorto nel suo Corpo ecclesiale e rivela in maniera emblematica le intenzioni di Gesù riguardo al popolo della Nuova Alleanza: l'Ultima Cena. Nella luce degli elementi da essa offerti, si potrà quindi rileggere da una parte il cammino del Nazareno, in cui si manifesta il processo storico di nascita della Chiesa (« ecclesiologia implicita »), dall'altra l'insieme dei tratti con cui si presentano l'identità e la missione della comunità pasquale, costituita nel tempo come il Corpo di Cristo nella forza dello Spirito (« ecclesiologia esplicita »).

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 3.

[2] *Lumen Gentium*, 5.

4.1. L'ULTIMA CENA E LA CHIESA

a) *La Chiesa nell'istituzione dell'eucaristia*

L'Ultima Cena è per Gesù un momento culmine, da Lui atteso e desiderato a lungo (cfr. Lc 22,15), « ora » suprema (cfr.

---

[3] Nell'ambito della bibliografia vastissima cfr.: A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 307-704; R. Brown, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982; Id., *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato 1992; L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Roma 1968; O. Cullmann, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma 1974; P. Dacquino, *La Chiesa alla luce della Bibbia*, Torino 1977; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963; J. Daniélou, *L'Église des apôtres*, Paris 1970; J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984; W. Kirchschläger, *Le origini della Chiesa. Una ricerca biblica*, Roma 1994; P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épitres johanniques*, Genève 1970; G. Lohfink, *La raccolta di Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Genova 1983; Id., *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere*, Milano 1990^2; J.-G. Pagé, *Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, Milano 1993; G. Rossé, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Roma 1987; H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 115-265; R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Milano 1973; R. Schnackenburg (hg.), *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977; G. Theissen, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova 1987; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-evangeliums*, München 1964^3; A. Vögtle, *Die Dynamik des Anfangs: Leben und Fragen der jungen Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1988.

Gv 13,1) e definitiva (cfr. Lc 22,16.18) della sua esistenza terrena. Al di là della Cena non c'è che l'attuazione di ciò che essa preannuncia e illumina anticipando: la Pasqua di morte e di resurrezione. Perciò, « il problema dell'Ultima Cena è il problema della vita di Gesù »[4]. Evento supremo del cammino del Nazareno, la Cena riveste un'analoga importanza per la vita della Chiesa: essa sta sulla soglia fra l'opera del Gesù « storico » e quella del Cristo, attualizzato dallo Spirito nel tempo, ed è il suggello dell'amore del primo e il luogo di incontro con la riconciliazione e la vita nuova offerte dal secondo. È possibile allora vedere nell'Ultima Cena l'atto col quale Gesù, istituendo l'eucaristia, manifesta in denso compendio le sue intenzioni riguardo alla Chiesa. Al tempo stesso, i racconti della Cena (cfr. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-25), in quanto trasmessi dalla comunità pasquale, che vi riconosceva la memoria di un'azione decisiva per la sua stessa esistenza, lasciano trasparire la comprensione che il popolo di Dio della Nuova Alleanza sin dalle origini aveva di sé alla scuola del suo Signore. Anche se l'intento primario della narrazione non è quello di descrivere un episodio biografico, gli elementi a favore della storicità del contenuto sono troppi perché questa sia negata (dai semitismi, quali « rompere il pane » o « benedire », all'uso — singolare per l'epoca — di una sola coppa di vino, ecc.): così, proprio la tradizione dei racconti dell'istituzione dell'eucaristia mostra come la comunità nascente abbia percepito la propria esistenza in sintonia con la volontà del Gesù storico di radunare la Chiesa[5].

Gesù sceglie il banchetto pasquale come quadro dell'Ultima Cena[6]: la comunità conviviale (*ḥabura*), che secondo il costume ebraico egli raduna per la sua Pasqua, è costituita dai Dodici (cfr. Mc 14,17s), simbolo delle dodici tribù dell'Israele escatologico. Ciò dimostra come quanto avviene nell'ora della Cena non sia in contrasto con la missione della « raccolta » escatologica d'Israele, compiuta da Gesù: « Non ad essi privatamente, bensì ad essi *quale simbolo reale di tutto Israele* Gesù, in procinto di andare a morire, offre se stesso come dono salvifico porgendo loro il pane e il vino »[7]. Il popolo dell'Alleanza era nato con gli eventi dell'Esodo: il patto col Signore era stato stipulato al Sinai nel cammino fra la liberazione dall'Egitto e la Terra Promessa. Di questi avvenimenti fondatori si faceva memoria solenne ogni anno nella celebrazione della Pasqua: in essa il banchetto pasquale era vissuto come una vera e propria riattualizzazione dell'alleanza[8]. Gesù ricorre per la Cena al contesto del banchetto pasquale ebraico, mostrando così l'intenzione di collegare al memoriale pasquale dell'alleanza, costitutivo d'Israele, il memoriale della nuova alleanza nel suo sangue, fonte dell'Israele degli ultimi tempi, la Chiesa, di cui i Dodici sono appunto segno profetico[9]. La difficoltà maggiore a riconoscere nella scena dell'istituzione dell'eucaristia un banchetto pasquale sta nella cronologia del quarto Vangelo, che pone la morte di Gesù al 14 di Nisan, vigilia della Pasqua (cfr. Gv 18,28.39; 19,14.31), e sembra perciò escludere che egli abbia consumato la Cena pasquale, celebrata precisamente la sera di quella vigilia (cfr. le prescrizioni di Es 12,5s). Diversamente i Sinottici affermano che Gesù mangia la Pasqua (cfr. Lc 22,7-13 e 15; Mc 14,12-16; Mt 26,17-19). Tutti e quattro i Vangeli, tuttavia, convergono nel fatto che la morte di Gesù è avvenuta il giorno precedente il sabato (cfr. Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54; Gv 19,31.42). Come comporre queste contraddizioni?

Un'ipotesi — piuttosto elaborata e innovativa rispetto alla datazione tradizionale — è che il Nazareno abbia seguito il calendario esseno sacerdotale antico, calendario solare fisso, che situava il banchetto pasquale al martedì: in tal modo, egli sarebbe morto il 14 di Nisan del calendario giudaico ufficiale (cronologia giovannea), venerdì, pur avendo celebrato la Pasqua (come attestano i Sinottici)[10]. Questa ipotesi, oltre a presentare il vantaggio di distribuire in un tempo più lungo gli eventi della Passione, risolve il contrasto fra il quarto Vangelo e i Sinottici ed ammette il carattere pasquale dell'Ultima Cena. In armonia con la datazione tradizionale è invece l'ipotesi secondo cui Giovanni avrebbe trasformato in cronologia la tipologia dell'agnello immolato la vigilia, per mostrare in Gesù il vero agnello della nuova Pasqua[11]. Nell'uno e nell'altro caso, la testimonianza sinottica sul carattere pasquale del banchetto celebrato dal Nazareno con i suoi è recepita, e con essa l'idea teologica del legame fra l'antica e la nuova Alleanza nel loro rispettivo memoriale: già nella sua caratteristica di banchetto pasquale l'Ultima Cena rivelerebbe al tempo stesso l'unità e la novità del patto fra Dio e il suo popolo, e manifesterebbe la Chiesa voluta dal Signore come l'Israele del tempo escatologico.

---

[4] Così afferma A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 1902, fasc. I, 62: « Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Leben Jesu ».

[5] Già da questo dato risulta che la nascita della Chiesa non è solo un evento post-pasquale, frutto di condizioni storico-sociologiche contingenti, ma risponde all'intenzione profonda della missione del Figlio venuto nella carne, espressa progressivamente, secondo l'economia di una rivelazione storica, nelle parole e nei gesti della sua vita terrena ed in maniera culminante nell'evento dell'ultimo pasto, consumato con i suoi: cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia* (8.10.1985), I: « La fondazione della Chiesa ad opera di Gesù Cristo », in *Il Regno* 31 (1986) 33s.

[6] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973, specie cap. I: « L'Ultima Cena di Gesù fu un pasto pasquale? », 9ss, con la risposta affermativa e la confutazione delle obiezioni.

[7] G. Lohfink, *Gesù e la Chiesa*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. Trattato sulla Chiesa, Brescia 1990, 93. Cfr. l'intero saggio 49-105.

[8] Cfr. M. Thurian, *L'Eucaristia. Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazia e di intercessione*, Roma 1967, cap. I: « Il memoriale dell'Antico Testamento e il quadro liturgico dell'eucaristia », 21ss.

[9] « Il legame tra antico e nuovo patto, tra profezia e compimento, viene in chiara luce se l'ultima Cena di Gesù fu un banchetto pasquale »: J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, o. c., 104.

A tutto ciò si aggiunga che i riferimenti al Vecchio Testamento, presenti nei racconti dell'istituzione dell'eucaristia, sono tutti in rapporto all'idea di patto[12]. In particolare, le influenze del rito pasquale ebraico sullo sfondo teologico dell'Ultima Cena si lasciano individuare in un triplice motivo: il richiamo al sangue dell'alleanza (cfr. Es 24,8, e Mc 14,24; Mt 26,28: « sangue dell'alleanza »; Lc 22,20 e 1Cor 11,25: « alleanza nel sangue »); il tema della nuova alleanza (cfr. Ger 31,31, ripreso sia dalla clausola di Mt 26,28 « per la remissione dei peccati », sia dalla menzione della « nuova alleanza »: cfr. Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25); i numerosi riferimenti ai Carmi del Servo sofferente, che lasciano intravedere la conclusione di un'alleanza (cfr. Is 42,6; 49,8) nuova (cfr. Is 42,9), che si farà nella persona del Servo (cfr. Is 42,6; 49,8), ed evocano l'immagine sacrificale dell'agnello (cfr. Is 53,7), insegnando che l'espiazione dei peccati avverrà per sostituzione di una vittima innocente (cfr. Is 53,10-12), offerta per le moltitudini (cfr. Mt 26,28: περὶ πολλῶν, e Mc 14,24: ὑπὲρ πολλῶν)[13]. « I tre contesti letterari che si profilano come substrato dell'istituzione dell'eucaristia... concordano per fornirci come elemento primordiale e fondamentale del banchetto eucaristico l'idea di patto. Pertanto, l'eucaristia fu in primo luogo un sacrificio e un pasto d'alleanza. Situata nella linea dei testi veterotestamentari, quest'alleanza non ha potuto essere concepita che in stretto rapporto con essi, cioè come un patto orientato alla formazione di una società religiosa nuova, di un nuovo popolo di Dio. In altri termini, vi troviamo un motivo dei più imperiosi per dire che nell'Ultima Cena Gesù fondò veramente la sua Chiesa e che la fondò anzitutto come associazione cultuale, *Kultgemeinschaft*. Tuttavia, per il fatto che Gesù fondò questa *Kultgemeinschaft*... sul dono sacrificale della sua persona, l'alleanza da lui posta prende un secondo aspetto: quello di un patto fondato sulla testimonianza suprema della carità (Gv 15,13). È dunque a giusto titolo che il quarto Vangelo, nella sua rilettura dell'istituzione dell'eucaristia, ha concepito la Chiesa, frutto dell'alleanza eucaristica, come un'associazione fraterna »[14].

Alla luce di questo insieme di elementi, l'Ultima Cena si delinea come evento fontale della Chiesa, memoria attualizzante dell'alleanza, nuova e definitiva, che raccoglie l'Israele degli ultimi tempi. Ciò spiega perché tanto presto la « Cena del Signore » (cfr. 1Cor 11,20) appaia come centro del culto della comunità cristiana, « parte costitutiva della sua vita, inalienabile e, nel suo contenuto, intangibile »[15]. Nello « spezzare il pane » (cfr. At 2,42-46; 20,7-11) la Chiesa nascente fa memoria del suo Signore in adempimento al suo mandato, viene generata e si esprime nella comunione con Lui e nella comunione fraterna come unico Corpo prodotto dall'unico pane (cfr. 1Cor 10,17), e si protende verso di Lui « nell'attesa della sua venuta » (cfr. 1Cor 11,26).

---

[10] Cfr. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957. L'ipotesi è suffragata da alcuni testi di Qumrân: 1QSa (Regola della comunità), 1,13-15; CDC (documento di Damasco), 6,18-19; 16,2-4. Cfr. anche J. Alonso Diaz, *Cena (Data dell'ultima)*, in *Enciclopedia della Bibbia* II, Torino 1969, 254-259.

[11] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 97.

[12] Cfr. per quanto segue J. Coppens, *L'Eucharistie. Sacrament et sacrifice de la nouvelle Alliance. Fondement de l'Église*, in *Aux origines de l'Église*, sous la dir. de J. Giblet, Paris 1965, 125-158.

[13] Cfr. *ib.*, 152.

[14] *Ib.*, 156-158.

[15] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, *o. c.*, 16.

b) *L'Ultima Cena e la costituzione apostolica della Chiesa*

« Dai discorsi della Cena si può riconoscere anche la costituzione “apostolica” della Chiesa: infatti le parole di Lc 22,28ss sono rivolte specialmente ai “Dodici”, il detto del v. 31 a Simone-Pietro. Anche se non viene nessuna luce diretta sulla posizione dei “Dodici” nella comunità primitiva, tuttavia appare evidente la loro preminenza: essi erano quelli che con Gesù “hanno perseverato nelle sue prove”, ai quali perciò Gesù destina il “dominio” escatologico; essi “sederanno su troni e giudicheranno le dodici tribù di Israele”. A Simone tocca lo speciale compito di rafforzare nella fede i “fratelli”, non con la propria forza, ma basandosi sulla preghiera di Gesù »[16]. Confidando ai Dodici il mandato di celebrare il suo memoriale, il Nazareno trasmette loro il dono e il compito di essere i capi della comunità messianica, da Lui voluta: « Si può certamente discutere se, stando al senso strettamente letterale di “fate questo in memoria di me” Gesù abbia voluto solo in generale che nella Chiesa si ripetesse il suo gesto e ci fosse in tutta la comunità, allora rappresentata nel suo nucleo dei Dodici il potere di ripeterlo, oppure abbia voluto distintamente che i depositari di questo potere fossero i Dodici allora presenti, come capi della comunità, e altri solo per trasmissione di potere da parte degli stessi Dodici. Ma non ci sarà difficoltà ad ammettere che Gesù abbia voluto piuttosto questo secondo senso, se si pensa che Gesù ha istituito l'eucaristia come capo del nuovo popolo di Dio, che egli fonda nel suo sacrificio. È quindi ovvio che siano i capi della comunità messianica a ripetere per essa e con essa il gesto di Gesù... »[17].

Nella tradizione biblica la presidenza del banchetto spettava al capo-famiglia[18]: se la Cena si colloca nel contesto del banchetto pasquale, risulta naturale che la celebrazione del memoriale in essa istituito sia presieduta da chi nel popolo del nuovo patto detiene il posto del capo-famiglia, Gesù, per sua volontà e suo mandato. La Cena riveste così un ruolo importante nella manifestazione della volontà del Signore di istituire nella sua

---

[16] *Ib.*, 76s.

[17] S. Zedda, *Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento*, in *Il sacerdozio ministeriale*, Napoli 1970, 16.

[18] Cfr. J. J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, Roma 1968, 97 e J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 100s.

Chiesa un ministero di presidenza, e, per il fatto che il dono è confidato al collegio dei Dodici, di istituirlo in forma collegiale: « L'istituzione della cena non è soltanto il momento dell'istituzione della Chiesa, ma anche quello dell'istituzione del ministero nella e per la Chiesa. È probabilmente in questo senso che si deve intendere il fatto che al momento dell'ultima cena Gesù si trova esclusivamente con i Dodici, ossia con coloro soltanto che dovevano poi insegnare alla Chiesa a celebrare la Cena »[19]. Un elemento a favore di questa interpretazione potrebbe intravedersi nel fatto che le parole di Gv 17,17 — « consacrali nella verità, la tua parola è verità » —, che sono state considerate perfino equivalenti a una « vera formula di istituzione »[20], sono situate nell'ambito della preghiera sacerdotale di Gesù, ricchissima di richiami al contesto dell'Ultima Cena[21]. Si può allora affermare che « nell'istituzione della Cena con tutto ciò che la precede dobbiamo riconoscere l'autentica istituzione dell'apostolato »[22], e che questo va inteso anzitutto nella forma del ministero di presidenza affidato ai Dodici.

È possibile rilevare a questo punto che, se l'istituzione del ministero di presidenza si precisa in un momento, che avrà un ruolo decisivo per la vita della comunità della nuova Alleanza fino al ritorno di Cristo, perché il memoriale di ciò che allora Gesù ha fatto dovrà celebrarsi « finché egli venga » (1Cor 11,26), ciò non è senza conseguenze riguardo alla necessità di una continuità storica del ministero stesso. Se finché durerà il tempo della Chiesa ci sarà anche la celebrazione del memoriale pasquale, da cui essa nasce ed in cui si esprime, dovrà pure esserci sempre in essa il ministero di presidenza, cui Gesù ha confidato nella persona dei Dodici il dono e il compito di ripresentare la sua Pasqua. Naturalmente, questa permanenza del carisma e della funzione nulla potrà togliere all'unicità dell'esperienza dei testimoni diretti della vicenda del Nazareno e dell'incontro trasformante col Risorto.

---

[19] J. J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, *o. c.*, 93s.

[20] Commissione Teologica Internazionale, *Il sacerdozio ministeriale*, Bologna 1972, 72. Il rimando è ad Es 29,1: « Tu li consacrerai per il mio sacerdozio ».

[21] « Nella preghiera sacerdotale di Cristo i ripetuti accenni all'*ora*, l'accentuazione del momento in cui egli si trova, cioè sul punto di lasciare i discepoli e di andare al Padre, i richiami al discorso eucaristico (cap. 6), l'interessamento per i discepoli che sta per lasciare nel mondo, l'accenno al tradimento, l'allusione al sacrificio, l'affermazione della missione dei discepoli, il pensiero rivolto ai futuri credenti, costituiscono altrettanti punti di riferimento al quadro storico dell'Ultima Cena »: B. Prete, *La preghiera sacerdotale (Gv 17)*, in *Il messaggio della salvezza* IV, Torino 1968, 998, n. 7.

[22] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich 1959, 493.

Nella costituzione apostolica della Chiesa, che l'Ultima Cena manifesta come fondata nella volontà del Signore, ha un posto particolare il ruolo di Pietro: « Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto[23], conferma i tuoi fratelli » (Lc 22,31s)[24]. Queste parole, che conferiscono a Pietro nei confronti degli altri membri del collegio apostolico un compito di direzione nella fede, sono inserite nel contesto dell'Ultima Cena: esse fanno parte di quei detti di Gesù agli Apostoli che Luca ha raccolto — non senza motivo — nel racconto del banchetto pasquale. Così, esse sembrano testimoniare come nella Chiesa, generata ed espressa dall'eucaristia fino al suo ritorno, il Signore abbia voluto un ministero di conferma, cioè di verifica e di correzione nella fede, non fondato sui meriti del prescelto, che anzi dovrà a sua volta « ravvedersi », ma nel dono e nella promessa di Gesù.

Si potrebbe anche ipotizzare che altri testi relativi al ministero di Pietro abbiano la loro collocazione più adeguata nel contesto dell'eucaristia: così le parole di Gesù in Mt 16,17-19 mal si inseriscono nel contesto dell'episodio narrato dall'evangelista: « L'aver espresso una concezione messianica "diabolica" non può in alcun modo aver procurato a Pietro l'appellativo onorifico di "Roccia" »[25]. Il lavoro redazionale di Matteo avrebbe inteso correggere la figura di Pietro come strumento di Satana con quella di lui come strumento della rivelazione divina, mediante la semplice sovrapposizione di due tradizioni diverse[26]. L'affinità di contenuto, poi, fra i vv. 17-19 e Gv 6,66ss — dove al termine del discorso sul pane di vita c'è la confessione di Pietro su Gesù « Santo di Dio », equivalente a quella di Mt 16,17ss, « unico diretto parallelo » di essa — rende ipotizzabile « che il quarto evangelista abbia conosciuto una tradizione secondo la quale Pietro avrebbe reso la sua professione di fede all'Ultima Cena »[27]. Si può osservare ancora che « il dialogo fra il Risorto e Pietro in Gv 21,15ss è una replica diretta del dialogo... di Lc 22,31-34... Al voto di Pietro di andare in prigione e alla morte con il Signore, corrisponde ora la profezia del martirio. Al posto dell'ordine di confermare i fratelli v'è ora l'ordine di pascere le pecore di Cristo »[28]. Da questa fitta rete di rapporti si può concludere che « trasporre nel quadro dell'Ultima Cena la promessa fatta a Pietro non è affatto un'ipotesi arbitraria »[29]. Ciò mostrerebbe almeno implicitamente l'intenzione di Gesù che la Chiesa, fondata ed espressa nel memoriale pasquale dell'eucaristia, sia dotata — « finché egli venga » (1Cor 11,26) — di un ministero di presidenza e di conferma nella fede, analogo a quello esercitato da Pietro all'interno del collegio apostolico.

c) *La Chiesa, comunità eucaristica*

Se l'istituzione dell'eucaristia consente di rilevare la volontà di Gesù riguardo alla Chiesa, la missione che egli affida ai suoi può vedersi compendiata nelle parole da lui pronunciate nell'Ultima Cena: « Fate questo in memoria di me » (Lc 22,19 e 1Cor 11,24-25)[30]. Con esse il Profeta galileo dà agli apostoli il mandato di celebrare nella storia il memoriale della sua Pasqua, per radunare l'Israele della nuova Alleanza. Matteo e Marco, che si rivolgono a cristiani di provenienza giudaica, non ritengono necessaria questa esplicitazione, poiché per l'ebreo l'idea di memoriale era già immediatamente connessa con la celebrazione pasquale. Il silenzio di queste due redazioni evangeliche nulla toglie, perciò, alla consonanza di fondo fra i testi dell'istituzione nel cogliere in ciò che Gesù ha fatto nella Cena un « memoriale » da celebrare anche in futuro. Secondo la concezione biblica il memoriale non è il semplice ricordo di un evento passato, paragonabile alla categoria occidentale di memoria, che connota un movimento dal presente al passato per una sorta di dilatazione della mente. I termini ebraici *zikkaron*, *azkarah*, che il greco traduce con ἀνάμνησις, μνημόσυνον, indicano al contrario il farsi contemporaneo di un evento passato per un'azione della potenza divina attualizzatrice: il già si ripresenta, si fa contemporaneo alla comunità celebrante[31]. La Pasqua di Cristo si fa presente dove viene celebrato il suo memoriale, e genera la Chiesa come *la comunità della nuova Alleanza*, l'Israele ricostituito nella pienezza dei tempi come offerta di salvezza per tutte le genti.

---

[23] Il valore del participio ἐπιστρέψας è discusso: oltre la traduzione data, che sembra la meglio inserita nel contesto, si potrebbe interpretare « e tu, a tua volta, conferma... », intendendo il participio come un ebraismo (cfr. ad esempio Sal 85,7), oppure « e tu, dopo aver ricondotto i tuoi fratelli, confermali... », dando al participio un senso attivo.

[24] Cfr. su quanto segue B. Forte, *Il primato nell'eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al ministero petrino nella Chiesa*, in *Asprenas* 23 (1976) 391-410.

[25] Cfr. O. Cullmann, *San Pietro. Discepolo - Apostolo - Martire*, in *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 248.

[26] Cfr. *ib.*, 250. L'assenza di complemento oggetto al v. 17 dell'originale greco (letteralmente: « non la carne e il sangue ti hanno rivelato ») potrebbe essere traccia dell'originaria mancanza di collegamento tra le due tradizioni: cfr. *ib.*, 251.

[27] *Ib.*, 256. Questa supposizione potrebbe essere confermata dal confronto con Lc 22,31, inserito nel racconto della Cena, che — insieme a una confessione dell'Apostolo — riporta « un parallelo perfetto alla seconda parte della tradizione utilizzata in Mt 16,17ss, nella forma dell'incarico affidato a Pietro di confermare i suoi fratelli »: *ib.* Le convergenze sarebbero dunque: Mt 16,16 e Gv 6,68: confessione di Pietro; Mt 16,18s e Lc 22,31s: incarico affidato all'Apostolo; Lc 22,33 e Gv 6,68: voto di Pietro di non tradire Gesù.

[28] *Ib.*, 258.

[29] *Ib.*, 260.

[30] Cfr. B. Forte, *Eucaristia ed evangelizzazione. L'Ultima Cena fra il Cristo evangelizzatore e la Chiesa evangelizzatrice*, in *Asprenas* 24 (1977) 365-372.

La celebrazione del memoriale si compie nella fedeltà di gesti concreti, che riproducano nel tempo quanto il Signore ha fatto nell'atto di celebrare la sua Pasqua. Nell'istituzione dell'eucaristia Gesù banchetta con i suoi: nella tradizione ebraica, già questo semplice fatto crea fra lui e i convitati un profondo legame di fraternità. In Israele la comunione conviviale è comunione di vita: un pasto preso in comune, soprattutto in una circostanza speciale e solenne, unisce i commensali in una comunità sacra al punto che violarla costituisce una delle colpe più gravi[32]. In modo ancor più particolare la frazione del pane, con la distribuzione di un pezzetto a ciascuno, e la partecipazione allo stesso calice di vino sono segno di una profonda solidarietà, nella comunanza di sorte[33]. Gesù lega così esplicitamente l'istituzione dell'eucaristia al banchetto di fraternità: Egli non sceglie come segno del suo dono un pane e un vino qualunque, nella loro materialità elementare, ma il pane e il calice della fraternità[34]. Il memoriale pasquale risulta ecclesiale nel suo stesso segno e per suo mezzo: da esso nasce e in esso si esprime

---

[31] Cfr. ad esempio F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel - Paris 1948, 9-48, e M. Thurian, *L'Eucaristia Memoriale del Signore*, *o. c.*, 21ss.

[32] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 253ss.

[33] Cfr. ad esempio H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1924, 619s.

[34] Cfr. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, in *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 113-135.

il popolo di Dio della nuova alleanza. Ne consegue che la celebrazione della memoria del Signore esige e fonda la comunione dei convitati con Cristo e fra di loro: non si fa il memoriale, senza questa comunione. La Chiesa che nasce dalla Cena è *comunione fraterna*.

La comunione, che il memoriale fonda fra i convitati e Gesù, richiede anche la partecipazione alla sorte di Lui, Servo sofferente: le influenze della figura veterotestamentaria del Servo sul quadro dell'Ultima Cena sono evidenti. Esse vengono peraltro confermate dall'evangelista Luca, che riferisce nel contesto della Cena i due detti sul servizio di coloro che hanno autorità (cfr. Lc 22,24-27), e da Giovanni, che vede nell'episodio della lavanda dei piedi l'espressione perfetta del senso interiore dell'istituzione dell'eucaristia, di cui egli non parla (cfr. Gv 13,1-30)[35]. Il legame fra il Servo e la Cena non è dunque accidentale, ma fa parte del senso stesso del convito eucaristico. In forza della fraternità conviviale, la comunità eucaristica deve comunicare alla sorte del Servo, diventando anche essa serva: mangiando il corpo-donato deve diventare, per la forza che esso le comunica, corpo-ecclesiale-donato, corpo-per-gli-altri, corpo-offerto-per-le-moltitudini. Nel memoriale pasquale la Chiesa nasce come popolo-servo, *comunità di servizio*, Israele del compimento, chiamato a essere strumento di raccolta di tutti i popoli.

Nell'ultima Cena Gesù presenta, infine, la tensione escatologica propria del suo memoriale: egli annuncia che non berrà più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrà nuovo con i suoi nel Regno del Padre (cfr. Mt 26,29; Mc 14,25), finché cioè il Regno non venga (cfr. Lc 22,18). Mangiando il pane e bevendo al calice dell'eucaristia, i credenti annunzieranno la morte del Signore fino al suo ritorno (cfr. 1Cor 11,26). Il banchetto della nuova Pasqua rimanda al banchetto definitivo del Regno, di cui è anticipazione e promessa, e verso il quale fa lievitare la storia del mondo. Il memoriale che Gesù confida alla sua Chiesa si pone così come eucaristia di speranza. Il popolo radunato dalla Cena del Signore è *comunità escatologica*, segno per tutti nella storia del futuro della promessa di Dio.

---

[35] « The passage 13,1-30 corresponds to the Synoptic account of the Last Supper »: H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 393.

4.2. GESÙ E LA «RACCOLTA» DI ISRAELE

a) *Gesù e Israele*

La volontà di Gesù riguardo alla Chiesa, riconoscibile nell'Ultima Cena, si delinea progressivamente attraverso l'intera esistenza del Profeta galileo, in cui è possibile individuare i tratti di un'«ecclesiologia implicita», determinata particolarmente dal rapporto con Israele, popolo dell'alleanza. Contro un'interpretazione individualistica dell'annuncio del Regno, dominante nelle concezioni del «protestantesimo liberale»[36], occorre sottolineare che si fraintende completamente il messaggio di Gesù se lo si separa dal contesto della fede e della speranza del popolo eletto: come il Battista, suo immediato precursore, il Nazareno, che è a lui legato da vincoli profondi[37], si rivolge anzitutto a Israele, per farne la «raccolta» nel tempo escatologico ormai giunto alle porte. E come quella di Giovanni, così la predicazione di Gesù è al tempo stesso chiamata di grazia e segno di contraddizione e di giudizio per il popolo di Dio: è Israele che deve essere segno e strumento di salvezza per tutti i popoli; il suo rifiuto evidenzierà la necessità di costituire una comunità, in cui il patto della promessa si realizzi insieme per l'antico popolo e per tutte le genti. Pertanto, sin dal primo istante della sua opera il Profeta galileo tende a radunare il popolo di Dio del tempo della salvezza: anche se la sua predicazione è sempre un appello alla conversione personale, «sotto le più diverse figure parla continuamente del popolo di Dio che egli raduna... Tutta l'opera di Gesù mira solo a raccogliere il popolo escatologico di Dio»[38].

Un segno evidente dell'intenzione del Nazareno di radunare la comunità dell'alleanza, per manifestare in essa il compimento delle promesse fatte ai Padri, è *l'istituzione dei Dodici*: «Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi

andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni. Costituì dunque i Dodici...» (Mc 3,13-16; cfr. Mt 10,1-4; Lc 6,12-16). Nel luogo della rivelazione, «il monte», Gesù, profeta escatologico, con iniziativa che rivela assoluta consapevolezza e determinazione, costituisce i Dodici perché siano con lui testimoni e annunciatori dell'avvento del Regno di Dio[39]: il loro numero, riferito chiaramente alle dodici tribù d'Israele, rivela già il significato di azione profetico-simbolica della loro istituzione. Tramontato da tempo il sistema delle dodici tribù, la speranza d'Israele ne attendeva la ricostituzione come segno dell'avvento del tempo escatologico (si pensi alla conclusione del libro di Ezechiele: 37; 39,23-29; 40-48). Scegliendo i Dodici e costituendoli nella comunione con sé e partecipi della sua missione di annuncio del Regno in parole ed opere (cfr. Mc 6,7-13; Mt 10,5-8; Lc 9,1-6; Lc 6,13 riferisce che Gesù diede ai Dodici il nome di «apostoli», inviati), Gesù vuol dire che è arrivato il tempo della fine, l'ora in cui giungono a compimento le promesse di Dio. Con la loro stessa esistenza i Dodici — chiamati dalle provenienze più diverse — diventano l'appello a tutto Israele perché si converta e si lasci raccogliere nell'alleanza nuova, pieno e perfetto compimento di quella mai revocata. L'aver confidato ad essi nella Cena il compito di celebrare il suo memoriale, mostra come Gesù vorrà trasferire all'intera comunità nella persona dei suoi capi il mandato di essere segno e strumento nella storia del raduno escatologico, in lui iniziato. In questa luce, si comprende come il Risorto conferisca loro — con l'effusione dello Spirito — il potere di rimettere i peccati e di ritenerli (cfr. Gv 20,21).

All'interno dei Dodici emerge con evidenza la figura di Pietro: nonostante le sue debolezze e mancanze di fede (cfr. ad esempio Mt 14,31; 16,22s; 26,33-35. 36ss. 58.69ss), è sempre presentato come il portavoce degli altri (cfr. Mt 15,15; 17,4.24s; 18,21; 19,27; 26,40). Primo ad essere chiamato (cfr. Mt 4,18ss) e nominato nella lista dei «dodici apostoli» (Mt 10,2), egli confessa solennemente che Gesù è il Messia (Mt 16,17ss; Mc 8,29), e viene dichiarato da lui «beato», perché gli è stata partecipata la rivelazione del Padre, e definito «roccia», su cui il Nazareno vede edificata la sua Chiesa: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» (Mt 16,17-19). «Ciò che nel passo di Mt 18,18, dal punto di vista della storia della tradizione considerato secondario rispetto a 16,19, viene attribuito a tutti i discepoli in quanto pastori del gregge... è qui attribuito a Pietro nei confronti dell'intera Chiesa: il potere giudiziario di dichiarare innocente o colpevole, che è riconosciuto anche in cielo e, legata ad esso, forse anche la potestà magisteriale»[40]. Col potere di legare e sciogliere, di ammettere o di escludere dalla comunità, Pietro riceve l'incarico di confermare i fratelli nella fede (cfr. Lc 22,31s): si comprende perciò come sia in continuità con questa scelta che il Risorto affidi solennemente proprio a lui il compito, fondato sull'amore, di nutrire e governare il suo gregge, l'Israele escatologico degli agnelli e delle pecore non più perdute, ma raccolte da Lui (cfr. Gv 21,15-19).

---

[36] Cfr. «Il regno di Dio viene, in quanto viene in *singoli* uomini, trova accesso alla loro anima ed essi lo accolgono. Il regno di Dio è la *signoria* di Dio, certo, ma è la signoria del Dio santo nei singoli cuori»: A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo* (1901), Brescia 1992², Lezione Terza, 100s. Cfr. pure le tesi di J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio* (1900), Napoli 1993.

[37] Cfr. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, München 1972.

[38] J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976², 197.

[39] Sulla storicità della costituzione del gruppo dei Dodici non sembra possano reggere i dubbi di fronte all'antichità e alla molteplicità delle attestazioni ed al fatto che il nome di Giuda vi compare, nonostante le difficoltà che questa presenza comportava per la comunità: cfr. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, *o. c.*, 265s.

Proprio la preminenza di Pietro nel collegio apostolico mostra come l'azione profetico-simbolica della istituzione dei Dodici avesse non solo la finalità di segno della raccolta d'Israele, ma anche il carattere di anticipazione della comunità della nuova Alleanza, che, al di là del rifiuto del popolo eletto, si sarebbe costituita nella storia per volontà del Signore, inviata a radunare i dispersi figli di Dio, tratti dal popolo dell'alleanza mai revocata e dalle genti. Se il raduno escatologico si compirà nella riconciliazione pasquale operata dal Crocifisso Risorto, esso dovrà attuarsi pienamente nella storia sotto la guida di coloro che prenderanno il posto dei Dodici nel ministero di presidenza e di chi, succedendo a Pietro, sarà chiamato ad attualizzarne nel tempo il servizio di unità nel popolo della nuova ed eterna alleanza. Un esempio della coscienza, che la Chiesa nascente aveva della permanente preminenza di Pietro nel collegio e, insieme col collegio dei Dodici, nell'intera comunità del popolo di Dio, è dato dall'antica tradizione trasmessa da Paolo per la quale

---

[40] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 126.

il Risorto apparve prima di tutti «a Cefa e quindi ai Dodici» (1Cor 15,5).

L'avvento del tempo della raccolta finale d'Israele non è significato però solo dall'istituzione dei Dodici: Gesù compie una serie di *miracoli*, segni della vicinanza del Regno. Queste azioni di potenza — la cui storicità viene in gran parte recuperata dopo il tramonto di una «demitizzazione» fin troppo razionalistica — erano attese dalla speranza messianica del popolo dell'alleanza come manifestazione inequivocabile del compimento della promessa: «Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio... viene a salvarvi. Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto» (Is 35,4-6; cfr. pure Is 26,19; 29,18; 42,7.16; 61,1). Gesù compie queste azioni e ne rileva il significato di buona novella dell'avvento vittorioso del Regno di Dio: «Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella» (Lc 7,22). In questi segni manifesti dell'adempimento delle promesse divine, è il tempo escatologico della ricostituzione d'Israele che si affaccia: «Non si tratta di escludere che le guarigioni miracolose operate da Gesù siano state accompagnate da una profonda compassione nei confronti del singolo infermo (cfr. Mc 1,41). Ma per comprenderle adeguatamente è necessario fare attenzione al loro retroterra veterotestamentario: anche le guarigioni di Gesù puntano direttamente alla convocazione e ricostituzione d'Israele. Nel popolo di Dio alla fine dei tempi nessuno deve essere escluso dalla salvezza: né gli emarginati né i peccatori né i malati»[41].

In quest'orizzonte di piena dedizione alla causa del Regno che viene e che si annuncia nella «raccolta» finale del popolo eletto, vanno comprese anche le affermazioni in cui Gesù sembra restringere al solo Israele la sua missione: «Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15,24). In maniera analoga egli sembra circoscrivere la missione affidata ai Dodici: «Questi Dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti: "Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele"» (Mt 10,5s). Se il pregiudizio critico razionalistico aveva visto in queste espressioni la mancanza di adeguata coscienza messianica universalistica del Nazareno, la lettura del suo rapporto escatologico con la comunità dell'alleanza mai revocata ne illumina il vero significato. Secondo l'attesa messianica le promesse divine sarebbero giunte a compimento quando Dio stesso attraverso il suo eletto avrebbe raccolto il suo popolo come fa un pastore con il gregge: « Io salverò le mie pecore e non saranno più oggetto di preda... Susciterò per loro un pastore che le pascerà, Davide mio servo. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore; io, il Signore, sarò il loro Dio e Davide mio servo sarà principe in mezzo a loro: io, il Signore, ho parlato. Stringerò con esse un'alleanza di pace » (Ez 34,22-25). Gesù è il pastore escatologico, che raduna le pecore perdute della casa d'Israele e va in cerca di esse, perché le conosce e le ama (cfr. Lc 15,4-7 e Mt 18,12-14; e la figura del buon pastore in Gv 10,11ss): attraverso questa « raccolta » è il Regno di Dio che si annuncia per tutte le genti: « Fra le genti manifesterò la mia gloria e tutte le genti vedranno la giustizia che avrò fatta e la mano che avrò posta su di voi » (Ez 39,21). Così pure, i Dodici, assunti a partecipare alla sua stessa missione, cooperano col pastore degli ultimi tempi, andando anzitutto anche loro dalle pecore perdute della casa d'Israele, rivolgendosi cioè al popolo della promessa, la cui restaurazione è il segno escatologico di salvezza per tutti i popoli. Lungi dal contraddire l'apertura universalistica dell'azione messianica del Nazareno, l'iniziale restringimento ad Israele della missione sua e dei Dodici ne diventa così il segno profetico simbolico più efficace.

---

[41] G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, o. c., 28.

b) *Gesù e le genti*

La missione ai pagani si viene esplicitando in concomitanza con il dramma dell'indurimento d'Israele: Gesù segue il disegno espresso nelle parole rivolte alla donna sirofenicia, che lo prega di guarirle la figlia e che verrà poi esaudita per la sua fede: « Lascia prima che si sfamino i figli; non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini » (Mc 7,27). C'è un « prima » che il Profeta galileo sa di dover rispettare, mostrando anche così di seguire un progetto chiaro alla sua coscienza e decisamente rivolto alla convocazione del popolo santo di Dio. Ma quando questa priorità, esigita dalle promesse escatologiche, sarà stata adempiuta, la mensa del Regno, a cui siedono anzitutto i patriarchi d'Israele come nucleo della comunità dell'alleanza eterna, sarà aperta a tutte le genti: « Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti » (Mt 8,11s; Lc 13,28s). I « molti » — secondo il senso semitico che ritorna anche nella formula eucaristica relativa al sangue dell'alleanza — stanno a significare le moltitudini, gli innumerevoli chiamati da tutte le genti a partecipare al banchetto del Regno: « Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati » (Is 25,6-8). Coerentemente con l'attesa nutrita dalle Scritture, Gesù di Nazaret concepisce la sua missione di profeta escatologico secondo una gradualità di destinazione, che dal popolo eletto e mai abbandonato si apre al « pellegrinaggio dei popoli » verso il tempio santo: « Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: “Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri” » (Is 2,1-3; cfr. Mi 4,1-3; Zc 8,20s; 14,16; Is 56,6-8; 60,11-14).

La realizzazione di questo disegno si concretizza nell'offerta ad Israele, realizzata mediante la predicazione della buona novella dell'avvento del Regno, unita alla minaccia per l'ostinazione del popolo infedele, tesa a provocarne la conversione. La minaccia si configura nella contrapposizione della fede dei pagani all'incredulità d'Israele incredulo, quasi a suscitarne la « gelosia » nell'amore (cfr. Rm 9,11): « Quelli di Nìnive si alzeranno a giudicare questa generazione e la condanneranno, perché essi si convertirono alla predicazione di Giona. Ecco, ora qui c'è più di Giona! La regina del sud si leverà a giudicare questa generazione e la condannerà, perché essa venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; ecco, ora qui c'è più di Salomone! » (Mt 12,41s; par. Lc 11,31s). Ed è al colmo della sofferenza per l'indurimento del suo popolo, eletto ed amato, che il Nazareno pronuncia le terribili parole, che rivelano quanto sia decisiva per tutto Israele la crisi posta in atto dalla sua venuta: « Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, ravvolte nel cilicio e nella cenere. Ebbene io ve lo dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra » (Mt 11,21s; par. Lc 10,13s). Dinanzi al rifiuto, l'abbondanza dei beni messianici viene offerta a tutti i popoli: il banchetto festivo avverrà anche senza chi era stato invitato per primo (cfr. Lc 14,16-24). E se « nessuno di quelli che erano stati invitati assaggerà la cena » del Regno (cfr. Lc 14,24 e 15), non per questo si dovrà considerare annullata la vocazione del popolo eletto a essere luce delle genti secondo la promessa del Signore: « Poiché, ecco, le tenebre ricoprono la terra, nebbia fitta avvolge le nazioni; ma su di te risplende il Signore, la sua gloria appare su di te. Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere. Alza gli occhi intorno e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te » (Is 60,2-4).

In questa prospettiva si comprende « perché Gesù, con tutta la sua apertura verso i pagani, ha limitato i propri interventi a Israele, anzi perché si è rivolto soltanto a Israele come se fosse la cosa più naturale del mondo. Gesù non esclude affatto i pagani dalla salvezza... ma egli deve operare in Israele, perché soltanto quando nel popolo di Dio brilla la luce della sua signoria i pagani possono incamminarsi lungo il pellegrinaggio dei popoli alla fine dei tempi »[42]. Così si spiega il suo rapporto con le genti e il cambiamento che avviene nella stessa missione dei Dodici, che da araldi del gioioso annuncio diventano anche testimoni della crisi e giudici escatologici del popolo eletto: « E Gesù disse loro: ''In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele'' » (Mt 19,28; par. Lc 22,30). Segno dell'Israele del tempo finale, i Dodici ne sono anche i giudici: in essi sono evocati entrambi gli aspetti della crisi prodotta dall'avvento del Regno in Gesù, l'offerta di salvezza e la condanna. Parimenti, i Dodici rappresentano il vero Israele, che accogliendo la buona novella entra nel tempo escatologico ed esercita la sua funzione di raccolta per tutti i popoli: come ha testimoniato la Chiesa nascente, sono loro le fondamenta della

---

[42] *Ib.*, 35.

nuova Gerusalemme, aperta a tutte le genti: « L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio... Le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello » (Ap 22,10.12). Perciò si comprende come i Dodici abbiano anche il compito di raccogliere nel nome di Gesù la comunità della salvezza, esercitando in essa il potere di legare e sciogliere (cfr. Mt 18,18, precisato nei suoi destinatari da Gv 20,23), di insegnare cioè con autorità e di esercitare il giudizio, di significato escatologico, dell'ammissione e dell'esclusione da essa.

Non si possono dunque contrapporre la missione a Israele all'universalismo della salvezza nell'opera di Gesù: e ciò precisamente perché essi sono unificati nell'orizzonte dell'annuncio del Regno di Dio che viene. L'avvento del Regno è anzitutto adempimento delle promesse messianiche fatte al popolo dell'antica alleanza, e conseguentemente rappresenta per Israele la chiamata a raccogliersi per adempiere il suo compito escatologico di essere luce e strumento di salvezza per tutti i popoli. L'indurimento di cuore del popolo amato non annulla, però, l'unità del disegno divino: la promessa si realizza nel popolo, che abbraccia i credenti provenienti dalla dignità israelitica e dalle genti. Non si tratta di una somma eterogenea, ma veramente di un popolo, che continua la storia della salvezza e adempie al compito dell'Israele escatologico: « Perciò io vi dico: ''Vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare'' » (Mt 21,43). La persistenza dell'Israele del rifiuto costituirà una domanda aperta per la coscienza cristiana, che non potrà ignorare come « i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili » (Rm 11,29), e dovrà sempre riconoscere nella testimonianza della fede ebraica la sua santa radice (cfr. Rm 11,16 e 18). Tuttavia, se « a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai pagani » (Rm 11,11), questi diventano a loro volta strumento della futura reintegrazione d'Israele, perché il compimento del Regno iniziato nella storia non avverrà senza l'ingresso di tutte le genti e la salvezza di tutto il popolo eletto: « Non voglio che ignoriate questo mistero... l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato » (Rm 11,25s).

Nell'annuncio del Regno che viene trovano così la loro spiegazione tanto la priorità della missione a Israele, quanto l'universalismo della salvezza per tutte le genti, quanto il ruolo della Chiesa, popolo di Dio in diretta continuità con l'antico popolo, radunato dalla novità dell'alleanza escatologica realizzata in Gesù: popolo di elezione del tempo messianico, che raccoglie i credenti da tutti i popoli nell'unico popolo di Dio, e si offre anche per l'Israele del rifiuto al tempo stesso come frutto radicato su di esso e come segno di contraddizione e permanente richiamo alla reintegrazione finale. In questa luce, si comprende anche come sia falso contrapporre l'annuncio del Regno alla nascita della Chiesa, quasi che questa seconda sia il risultato del fallimento della realizzazione della buona novella [43]: in realtà è proprio la predicazione del Regno — vero oggetto della missione di Gesù — che convoca l'Israele escatologico, dapprima nella forma della raccolta del popolo eletto e quindi, a causa del suo rifiuto, in quella del raduno dei credenti provenienti tanto da Israele, quanto dai pagani, nel popolo della nuova ed eterna alleanza. La signoria del Dio che viene non si afferma né solo nel chiuso delle coscienze, né genericamente nella solidarietà degli spiriti aperti al Trascendente, ma precisamente in un popolo concreto, in una comunità tanto visibile e presente alla storia quanto l'Israele dell'antica Alleanza. « La comunità che si annida nel grembo del giudaismo e che poi ne viene fuori non è concepibile senza la comparsa e l'opera di Gesù di Nazaret. Essa continua su un nuovo piano quel moto di raccolta che egli aveva iniziato con l'annuncio dell'approssimarsi del Regno di Dio » [44]. Pertanto, chi nega la volontà di Gesù di raccogliere la sua comunità, contraddice proprio a ciò che è il centro e il cuore del suo messaggio: l'avvento del Regno di Dio nel tempo degli uomini.

c) *Gesù e i discepoli*

Nella prospettiva della « raccolta » del popolo di Dio escatologico, concomitante con l'indurimento di gran parte della comunità dell'antica Alleanza, si situa anche la relazione fra Gesù e i *discepoli*. Accanto a quanti accolgono il messaggio del Regno, rimanendo a viverne l'attesa nei luoghi ordinari della loro vita (cfr. ad esempio Mc 5,19), i discepoli sono coloro che si mettono al seguito del Profeta galileo, in un rapporto analogo a quello che esisteva fra i rabbini e i loro allievi: essi seguono il Maestro nei suoi spostamenti e costituiscono una cerchia ben riconoscibile (cfr. ad esempio Mc 2,23s). La novità della sequela di Gesù rispetto a quella di altri maestri è però evidente: non sono i discepoli a scegliere lui, ma è lui a chiamarli (cfr. ad esempio Mc 1,16-20; Lc 9,59), insegnando loro non la Torah, ma il messaggio dell'avvento del Regno, legato alla sua persona. Le esigenze della sequela del Nazareno sono radicali: « Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo » (Lc 14,26s; cfr. Mt 10,38). Il discepolo deve dunque partecipare alla sorte dolorosa del Maestro. Eppure, la cerchia dei discepoli è abbastanza ampia: fra di essi Gesù sceglie i Dodici (cfr. Mc 3,13s; Lc 6,13; l'equivalenza fra discepoli e Dodici in Mt 10,1 è una schematizzazione); di alcuni discepoli, che non appartengono al gruppo dei Dodici, si conoscono i nomi (Cleofa: Lc 24,18; Giuseppe Barsaba e Mattia: At 1,23); non poche sono le donne (cfr. Lc 8,1-3; Mc 15,40s), fatto questo che rivela la straordinaria libertà del Profeta galileo rispetto ai condizionamenti culturali del suo ambiente.

Questa comunità dei discepoli costituisce intorno a Gesù l'escatologica famiglia di Dio, sostituendo quella terrena necessariamente abbandonata dal Nazareno e da quanti si sono posti alla sua sequela (cfr. Mc 10,29s). Questa famiglia, di cui Dio è il padre (cfr. Mt 23,9), e dove tutti sono fratelli, sorelle, madri intorno a Gesù (cfr. Mc 3,34 par.), non ha nulla della separatezza altera di altri gruppi del tempo (come, ad esempio, gli Esseni di Qumrân): essa segue Gesù fra la gente, partecipa alla sua missione verso Israele, si esprime festosamente nel convito comune (cfr. Mc 2,15-17; 6,34-42; 8,1-10; 14,22-25), è chiamata a rinunciare ad ogni forma di violenza (cfr. Mt 5,39-42; Lc 6,29s) e ad ogni difesa e sicurezza umana (cfr. Mc 6,7-11 e par.), per essere aperta e accogliente verso tutti, poveri, storpi, zoppi, ciechi (cfr. Lc 14,13), prefigurando in tal modo il popolo escatologico raccolto dalla comunità dell'alleanza e da tutte le genti. È insomma l'alba del Regno, che risplende in essa in tutta la piccolezza dell'inizio, ma anche in tutta la promessa dirompente della crescita futura (cfr. le parabole della crescita in Mt 13 e par.); è l'immagine viva e riconoscibile della Chiesa, inviata a tutti, che sarà radunata nella nuova Alleanza. Perciò la *magna charta* della comunità è il « discorso della montagna » (Mt 5-7, corrispondente al « discorso della pianura » in Lc 6,17ss), rivolto ai discepoli (Mt 5,1) ed insieme alle folle, per le quali e delle quali essi sono segno (Mt 7,28). Come l'Israele degli ultimi tempi i discepoli devono essere la città sul monte, la luce del mondo, il sale della terra (cfr. Mt 5,13s). Per Gesù, dunque, « la cerchia dei discepoli non è in alcun modo il santo resto d'Israele o una comunità a parte all'interno d'Israele o addirittura un suo sostituto. È invece la rappresentazione di tutto Israele, che sul momento non può essere unificato nel suo insieme; al tempo stesso, la cerchia dei discepoli è la prefigurazione di ciò che dev'essere un giorno l'Israele escatologico ormai al completo »[45].

---

[43] « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue »: A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 153 (it.: *Il Vangelo e la Chiesa*, Roma 1975, 141).

[44] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 15. Cfr. pure dello stesso *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971.

In quest'orizzonte, si comprende perché il discorso sulla missione dei discepoli (Mt 10), che in realtà dal v. 17 in poi è un discorso sul destino del discepolo, possa tenere insieme l'iniziale delimitazione a Israele (cfr. Mt 10,5s) e la successiva esplicita menzione dell'azione fra i pagani (v. 18). Analogamente, la « regola della comunità » (Mt 18,1-20), se ne mostra la strutturazione interna con chiaro riferimento ai capi e alla vita secondo le esigenze della comunione fraterna, ne segnala al tempo stesso la continuità con il popolo eletto (Gesù è presente dove due o tre sono riuniti nel suo nome, come la *shekinah* dimora nel mezzo di due o più uomini che si occupano insieme della Torah[46]: v. 20), e la funzione di presenza anticipante della comunità escatologica, che il Risorto costituirà con i suoi (cfr. Mt 28,20: « Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo »). La continuità e la novità rispetto ad Israele appaiono anche nella legge fondamentale della vita del discepolo e della comunità: il comandamento dell'amore (cfr. Mc 12,28-34 par.). La Legge e i Profeti si compendiano nella regola d'oro: « Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro » (Mt 7,12). Gesù chiede addirittura un amore misurato su quello della misericordia divina (cfr. Lc 6,36), esteso a tutti, anche ai nemici (cfr. Mt 5,44; Lc 6,27s). Non si tratta però solo di una radicalizzazione di ciò che già era richiesto: con la presenza del Nazareno è l'avvento del Regno a motivare la nuova condotta di vita. La Legge non è abolita, ma compiuta: « Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento » (Mt 5,17). Il compimento è nella presenza del Regno: l'ispirazione profonda dell'adempimento della Torah è ormai la riconoscenza per il dono sperimentato e la vita nuova accolta nel dono escatologico di Dio in Gesù[47]. Il discepolo — che crede alla buona novella portata da Lui — entra nella nuova giustizia, che non elimina l'antica, ma l'assume e la compie, perché realizza per dono di Dio ciò che nel tempo dell'attesa doveva essere realizzato dall'osservanza legale.

Il raduno dei discepoli ha dunque carattere di anticipazione e di profezia della comunità della nuova Alleanza, che nasce dalla Pasqua di Gesù in relazione anche all'indurimento d'Israele: in essi risplende la grazia del Vangelo come segno e promessa per l'antico popolo e per ciò che ormai sarà offerto a tutti i popoli. Ad essi è chiesto di essere luce: « Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte... » (Mt 5,14). Ma in questa luce, in questa città sul monte è l'appello escatologico che risuona tanto per i pagani, quanto per la casa di Giacobbe: « Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti... Casa di Giacobbe, vieni, camminiamo nella luce del Signore » (Is 2,2.5). Tuttavia, « prima che venga l'ora delle genti è necessario che si compia la promessa di Dio e la salvezza venga offerta a Israele: bisogna che il Servo di Dio versi il proprio sangue per le moltitudini »[48].

4.3. IL CRISTO E LA CHIESA

L'incontro con il Crocifisso Risorto segna il nuovo inizio del movimento cristiano nella storia: la Chiesa, presente nella

volontà e nell'opera del Gesù terreno, viene a realizzarsi pienamente nella forza e nella luce della riconciliazione pasquale. Essa diventa la protagonista della missione che il Signore le ha affidato di essere nella storia il popolo di Dio escatologico, in cui — fra il già della prima venuta e il non ancora del suo ritorno glorioso — lo Spirito porta a pieno compimento le promesse messianiche. Perciò, « nel Nuovo Testamento la Chiesa è presente dappertutto, anche là dove non diventa tangibile in concetti o immagini. Gli scritti neotestamentari sono scaturiti dal suo seno e testimoniano, nel loro insieme, della sua esistenza e della sua vita »[49]. In continuità con quanto il Gesù storico ha voluto ed ha fatto, la comunità della Nuova Alleanza si riconosce come l'Israele del compimento, non rinunciando però a chiamare a sé l'Israele del rifiuto (cfr. i discorsi degli Atti: 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32), anche attraverso la ricostituzione del gruppo dei Dodici (cfr. At 1,15-26), segno della ricostituzione delle dodici tribù negli ultimi tempi. Questa coscienza di essere il « vero Israele »[50] produrrà anche un giudizio di condanna dell'antico popolo eletto, colpevole di non aver riconosciuto il tempo della visita escatologica del suo Signore: « Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare » (Mt 21,43). Tuttavia, l'originaria scelta di Gesù a favore d'Israele non sarà dimenticata, come testimonia la riflessione di Paolo sul destino del popolo eletto e sulla fedeltà di Dio all'alleanza mai revocata (cfr. Rm 9-11). Anche l'ecclesiologia del Nuovo Testamento — espressione della coscienza che la Chiesa delle origini aveva di sé — si muove perciò nella tensione fra la continuità col popolo dell'alleanza e la novità del patto celebrato nella Pasqua di Cristo. Emergono così i tratti della comunità escatologica, che nella sua unità e articolazione si offre come alternativa al mondo, e tuttavia si sa inviata a servirlo come segno e strumento di riconciliazione per tutte le genti: l'immagine paolina della Chiesa Corpo di Cristo riassume questi tratti con straordinaria densità ed efficacia.

---

[45] G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, o. c., 100.

[46] Cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., I, 794s.

[47] Cfr. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, o. c., 245-250.

[48] *Ib.*, 281.

---

[49] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 11.
[50] Cfr. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964^3.

a) *La Chiesa, comunità escatologica*

Se in Gesù è apparso il Messia atteso da Israele, e se egli stesso si è consacrato alla « raccolta » del popolo di Dio dell'ultimo tempo, la comunità radunata dall'annuncio del Risorto e nella celebrazione della Santa Cena non può non avere di sé una coscienza fondamentalmente escatologica: essa sa di essere la « Chiesa di Dio » (cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13), che si raduna non in Galilea, dove pure erano avvenute le prime apparizioni pasquali, ma a Gerusalemme, perché è nella città santa che la fede giudaica riteneva dovesse compiersi la manifestazione definitiva del Regno promesso. Nasce così quella Chiesa madre gerosolimitana, che è in se stessa, col solo fatto di esistere, un segno della fede e della speranza escatologica delle origini cristiane. La Chiesa non nasce dunque dall'affievolirsi dell'attesa del Regno, da quel « ritardo della Parusia », che — in mancanza del ritorno di Cristo in gloria — avrebbe prodotto la ricerca dell'esperienza attuale della sua presenza nella comunità, nella sua fede e nel suo culto. Esattamente al contrario, la Chiesa pasquale nasce — in continuità con la volontà di Gesù — come popolo escatologico, Israele dell'ultimo tempo, che con la sua presenza, la sua vita e la sua opera intende mostrare al mondo che il Regno è già arrivato ed agisce, anche se sotto i segni umili dell'inizio e del progressivo sviluppo.

Questi segni sono visibili e riconoscibili agli occhi della fede: la comunità delle origini vede realizzate in sé le profezie dello Spirito, che ne annunciavano l'effusione come dono divino, che crea l'Israele escatologico (cfr. Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26s; 37,14; Gl 3,1s), e ne rende testimonianza. Perciò, nel discorso del giorno di Pentecoste Pietro annuncia alla folla proveniente da tutti i popoli il compimento delle profezie messianiche: « Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: ''Negli ultimi giorni, dice il Signore, effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni... Farò prodigi in alto nel cielo e segni in basso sulla terra...'' » (At 2,14-17.19; cfr. Gl 3,1-5). L'assemblea apostolica deve apparire per lo meno strana agli occhi di chi la os-

serva, se Pietro sente il bisogno di giustificarsi rispetto al sospetto di ubriachezza: già così essa si offre come la comunità «alternativa», in cui giungono a compimento le promesse di Dio, l'Israele escatologico.

È questa convinzione di trovarsi nel tempo del Regno che viene, che spiega l'assoluta sicurezza con cui la Chiesa delle origini convive con i numerosi fenomeni di guarigione miracolosa. Già nell'azione del Gesù storico e dei suoi discepoli ci sono guarigioni, segno dell'avvento del Regno (cfr. ad esempio Lc 9,1s). Ora esse sono all'ordine del giorno, tanto da entrare nella cronaca dei «sommari», tipici degli Atti: «Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (At 2,43; cfr. 5,12-16). Operano guarigioni Pietro e Giovanni (cfr. At 3,1-10; 9,32-35.36-43), Stefano (6,8), Filippo (8,6-8.13), Barnaba (15,12), Paolo (13,6-12; 14,3.8-18; 16,16-18; 19,11s; 20,7-12; 28,1-6.8-10), Anania (9,17-19). Solo un razionalismo presuntuoso ha potuto giustificare la svalutazione di un aspetto così caratteristico e determinante della Chiesa nascente: Paolo, l'apostolo della Parola, considera i carismi di guarigione alla stregua di quelli di profezia o di direzione (cfr. 1Cor 12,28), e vede i miracoli come componente costitutiva della predicazione della buona novella (cfr. 1Cor 2,4s; 2Cor 12,12; 1Ts 1,5). Di se stesso non esita a riferire con grande spontaneità di essere stato accompagnato da segni e prodigi: «Non oserei parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito. Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo» (Rm 15,18s). La buona novella dell'avvento del Regno in Gesù Cristo viene dunque annunciata dai miracoli, non meno che dalla parola: nell'abbondanza dei segni prodigiosi e nella naturalezza con cui se ne dà testimonianza traspare con evidenza la coscienza messianico-escatologica della Chiesa nascente.

Nell'orizzonte del rapporto di continuità e novità con Israele si comprendono anche le diverse accentuazioni date al compimento escatologico nel Nuovo Testamento: se la teologia lucana della storia della salvezza prolunga il «tempo della Chiesa», non lo fa certo per giustificare un'apocalittica non realizzata, ma perché vede la necessità che sia dilatato a tutti i popoli l'inizio escatologico, così manifestamente in atto a Gerusalemme

e nella predicazione apostolica grazie all'azione dello Spirito Santo. Se la teologia paolina sembra dare maggior valore al legame presente con Cristo, lo fa per riconoscervi quel compimento escatologico, che riguarda il popolo dell'alleanza e la sua apertura a tutte le genti, ora, nei suoi sviluppi e nel tempo finale, quando si compirà anche la reintegrazione d'Israele. Se la teologia giovannea pare privilegiare i temi dell'«escatologia realizzata», lo fa per accentuare — probabilmente proprio in polemica con la Sinagoga — il carattere messianico-escatologico di ciò che è avvenuto in Cristo. L'autore della Lettera agli Ebrei, che pur ama sottolineare il carattere peregrinante del popolo di Dio, ricorda che il compimento escatologico è già in atto (cfr. ad esempio 6,4s)[51]. Più che di un'attesa imminente, si dovrebbe parlare per la Chiesa del Nuovo Testamento di un'attesa permanente (si pensi solo al tema della «vigilanza»: Mc 13,34-37; 14,38; Lc 12,35s; Mt 25,13; 1Ts 5,6; 1Cor 16,13; Ap 16,15; ecc.), confortata e nutrita dall'esperienza del dono già ricevuto, attualizzata specialmente nella parola della fede e nella celebrazione della Cena del Signore. Insomma, per la coscienza escatologica della comunità delle origini «l'esistenza cristiana è inscindibilmente tesa tra i due poli di una salvezza già raggiunta in Cristo e di una salvezza ancora attesa, ma fondata sulla base della grazia già sperimentata e quindi attesa con certezza»[52].

In forza della sua consapevolezza di essere l'Israele del tempo messianico, la Chiesa nascente si presenta anche come comunità «alternativa»: in continuità con la prassi di Gesù in essa cadono i pregiudizi sociali, razziali, sessuali, che vigevano invece nella cultura del tempo[53]. Paolo vede in questa prassi alternativa un'esigenza imprescindibile del compimento escatologico, realizzato grazie a Cristo nella Chiesa: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi

secondo la promessa» (Gal 3,26-29; cfr. pure Col 3,10s). Che queste affermazioni non siano rimaste teoriche lo dimostra la vita stessa di Paolo: mosso dalla convinzione dell'avvenuto compimento della riconciliazione escatologica in Gesù Cristo, egli si batte perché la Chiesa non torni alla schiavitù di osservanze legali caratteristiche dell'antica alleanza, che creerebbero discriminazioni in essa fra giudei e pagani (cfr. At 15,1s e Gal 2,11-21). Al tempo stesso, però, Paolo si fa carico di soccorrere i giudeo-cristiani mediante la colletta per Gerusalemme, cui tanto si dedicherà (cfr. Gal 2,9s e 2Cor 8s), vedendo in essa una dimostrazione concreta dell'unità del popolo di Dio, radunato in Cristo. In rapporto alla discriminazione determinata dalla schiavitù, la lettera a Filemone dimostra come l'Apostolo concepisca la Chiesa quale modello di una società alternativa, in cui la fraternità abbatte tutte le differenze e crea uguaglianza nella comune esperienza del dono di Dio. Riguardo al superamento della discriminazione uomo-donna la Chiesa di cui Paolo ha esperienza conosce donne ritenute con i loro mariti « apostoli insigni » (Rm 16,7), donne « che hanno combattuto per il Vangelo » (cfr. Fil 4,2s), o che si sono sobbarcate alle dure fatiche del compito missionario, lavorando per il Signore (cfr. Rm 16,6.12). L'abbattimento delle discriminazioni cede il posto nella comunità escatologica a un reciproco integrarsi delle diversità per l'utilità comune: « In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13).

---

[51] Cfr. R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, *o. c.*, 130ss.

[52] *Ib.*, 132.

[53] Sulla prassi libera e liberante di Gesù nei confronti degli emarginati per motivi sociali e culturali e delle donne cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 239ss.

Il carattere « alternativo » della Chiesa del Nuovo Testamento risplende però soprattutto nel primato della carità: la comunità escatologica è la Chiesa dell'amore. Certo, il comandamento di Gesù impegna i suoi ad amare tutti, anche i nemici (cfr. Lc 6,27s): tuttavia, conformemente all'idea della « raccolta » d'Israele come strumento perché si realizzi la riconciliazione dei popoli del tempo finale, la Chiesa nascente sa di dover vivere il precetto della carità anzitutto al suo interno, per irradiare poi nei rapporti rinnovati del popolo della nuova Alleanza la luce della riconciliazione messianica. « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35). Questo spiega il valore attribuito ai rapporti di reciprocità (cfr. il risalto del pronome ἀλλήλων: Rm 12,10.16; 15,7.14.16; 1Cor 11,33; ecc.)[54]

---

[54] Cfr. G. Lohfink, *Gesù come voleva...*, o. c., 136ss.

e l'attenzione prestata alla correzione fraterna, che mostra con evidenza il significato ecclesiale che veniva riconosciuto alla colpa e l'importanza del ruolo della comunità nel processo di riconciliazione (cfr. Mt 18,15-17; 1Ts 3,12; 5,14; Rm 15,14; Gal 6,1; Gc 5,19s). La comunità escatologica è una comunione fraterna, dove nessuno deve farsi grande, ma al contrario riconoscersi solidale con tutti e a tutti uguale in dignità nella comunione del discepolato: « Voi non fatevi chiamare ''rabbì'', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli » (Mt 23,8). La ragione profonda di questa fraternità risiede nell'esperienza della figliolanza divina nello Spirito, effuso nella pienezza dei tempi (cfr. Rm 8,14-16; Gal 4,5-7). La sua espressione storica — continuamente richiamata da formule come « amarsi a vicenda » (cfr. Gv 13,14; 15,12.17; Rm 13,8; 1Ts 4,9; 1Pt 1,22; 1Gv 3,11.23; 4,7.11.12; ecc.), « amare i fratelli » (cfr. 1Gv 3,14), « amare il fratello » (cfr. 1Gv 2,10; 3,10; 4,20.21) — rende visibile la comunità escatologica, e ne fa quel centro di irradiazione, che per amore del mondo e al servizio di tutti appare « alternativo » alla prassi degli ordinari rapporti sociali: così ce la mostrano ad esempio i sommari degli Atti (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), evidenziando come proprio questa prassi di comunione attraesse simpatie e nuove adesioni alla Chiesa. Per le origini cristiane l'essere « alternativi » al mondo non è frutto di orgoglio e di disprezzo, ma di quella coscienza escatologica, per la quale il popolo di Dio degli ultimi tempi deve risplendere come l'Israele messianico per attrarre a sé il « pellegrinaggio dei popoli ».

b) *La Chiesa in missione*

La consapevolezza di essere la comunità escatologica sta anche alla base dello spirito di servizio e di missione, che caratterizza la Chiesa del Nuovo Testamento: essa deve porsi come segno per i popoli, vero Israele degli ultimi tempi, in cui i credenti venuti dai pagani sono diventati « concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù » (Ef 2,19s), « la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo » (Ef 2,14). La missione dei « santi » consiste nel « far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'uni-

verso, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore » (Ef 3,9-11). Si comprende allora come la più alta forma di sensibilità al compito missionario è nella Chiesa del Nuovo Testamento l'insistenza che in essa ricorre sul tema della santità. Come l'antico Israele deve essere santo, cioè separato per Dio, perché Dio a sua volta si è destinato a lui nell'amore di elezione che sta alla base dell'alleanza (cfr. Lv 20,26), così l'Israele escatologico è un popolo di consacrati, inviati nel mondo proprio in forza della loro santificazione nella verità (cfr. Gv 17,14-19): i cristiani sono i « santi », anzitutto nella chiesa madre gerosolimitana, centro di irradiazione della salvezza escatologica (cfr. Rm 15,25.26.31; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1; 4,22), e poi dappertutto (cfr. Rm 1,7; 16,15; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; ecc.). Santificata nel battesimo (cfr. Ef 5,26), formata da chiamati alla santità (cfr. 1Ts 4,3), la comunità escatologica è tempio santo di Dio (cfr. 1Cor 3,17), costruita sulla radice santa d'Israele (cfr. Rm 11,16s). La Chiesa è il popolo santo: « Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce » (1Pt 2,9). È così che la Chiesa diventa segno fra i popoli (cfr. At 15,13-18, che rinvia ad Am 9,11s), comunità di discepoli, che fa discepoli gli altri (cfr. Mt 28,19).

La tensione a risplendere come segno per i popoli si riflette anche nelle esigenze della vita interna della comunità, che, articolata nella varietà dei carismi e dei ministeri, è chiamata a vivere tutto all'insegna del primato della carità e del servizio, proprio per essere luce delle genti. Che la comunità conosca forme di governo e di autorità risulta già chiaro dalla continuità in cui essa si riconosce col popolo dell'antica Alleanza: l'idea di una Chiesa invisibile, costruita nelle anime, senza pastori responsabili del gregge del Signore, è totalmente estranea alla fede e alla prassi del Nuovo Testamento. Come mostra già la scelta dei Dodici e l'insieme dei poteri ad essi confidati, come sottolinea in particolare il ruolo di Pietro continuamente evidenziato, sia prima, che dopo la Pasqua, la Chiesa delle origini riceve dal Suo Signore dei capi, dotati di un ministero di presidenza, che implica insegnamento e guida della comunità, con l'autorità di escludere o ammettere in essa. Il titolo di « apostolo » (presente

79 volte nel Nuovo Testamento, per lo più in Paolo e negli Atti)[55] designa chi — ricevute dal Signore stesso l'autorità e la missione (cfr. Lc 24,48; At 13,31; 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,39) —, lo rappresenta nel senso forte di ri-presentarlo: « Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (Mt 10,40; cfr. Lc 10,16; Gv 13,16; ecc.). Paolo ha una marcata coscienza della sua identità di apostolo e dell'autorità che essa comporta (cfr. Rm 1,1; Gal 1,1s; ecc.): egli ha visto il Risorto (cfr. 1Cor 9,1) e ha ricevuto da lui la missione di essere suo testimone (cfr. Rm 1,5; Gal 1,16). Anche se si riconosce l'ultimo degli apostoli (cfr. 1Cor 15,9), si dichiara uguale a loro (cfr. 1Cor 9,5; Gal 2,6-9) e guida con autorità le sue comunità. Tuttavia, lo fa in uno stile di servizio e di amore, testimoniato già dalle sue lettere, così personali e coinvolgenti, spesso esplicitando la sua intenzione di esercitare la propria autorità nella carità: « Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi » (2Cor 1,24; cfr. 8,8).

L'autorità viene così a presentarsi nella coscienza escatologica della Chiesa nascente come servizio della comunione, in continuità con l'insegnamento e la prassi di Gesù: « Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,42-45). Il primato della carità si esprime nella guida della comunità, ispirando una novità di rapporti tale, che chi è grande si fa servo e chi è primo ultimo. In tal modo, l'esercizio dell'autorità sta sotto l'urgenza della missione: servendo nell'amore la comunità l'apostolo sa di rendere visibile in essa la città santa, verso cui è attratta l'attesa dei popoli; privilegiando il servizio, egli annuncia concretamente l'alternativa offerta alla storia dall'avvento del Regno di Dio in Gesù Cristo. È così che i carismi

e i ministeri, presenti nella Chiesa del Nuovo Testamento, convergono nell'unità, pervasi come sono dalla tensione escatologica, che in tutti suscita l'esigenza di far risplendere nella Chiesa dei santi la luce dell'Israele finale, riempito — secondo le profezie — dallo Spirito del Signore: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11).

---

[55] Difficilmente si può sostenere la connessione con l'istituto ebraico dello *shaliah*, che è l'incaricato autorevolmente rappresentativo del suo mandante, sia per le differenze con l'idea di apostolo in quanto inviato di Gesù Cristo, sia perché la testimonianza rabbinica in proposito è tardiva, forse elaborata in polemica con gli “apostoli” cristiani: cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, o. c., III,2.

c) *La Chiesa « Corpo di Cristo »*

L'immagine che più di ogni altra trasmette la novità dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento, riassumendo in sé i tratti tanto della comunità escatologica, quanto della comunità tutta carismatica e ministeriale, unificata nella missione dell'Israele finale, è quella della Chiesa « Corpo di Cristo », « il frutto più maturo del pensiero ecclesiologico neotestamentario »[56]. La « comunità di discepoli », che, « insieme con Gesù, costituiva una società alternativa, rappresentante simbolicamente l'Israele nuovo e rinnovato »[57], e quella formata dagli stessi discepoli, trasformati dall'incontro col Risorto, radunati ed inviati da Lui come « popolo di Dio » escatologico, si caratterizzano per il rapporto a Colui che ha compiuto la « raccolta » d'Israele, il Profeta galileo, costituito Signore e Cristo: perciò, non senza motivo ad Antiochia per la prima volta i discepoli saranno chiamati « cristiani » (cfr. At 11,26). Questa relazione fondante al Crocifisso Risorto è immediatamente significata dall'idea della Chiesa « Corpo di Cristo »: l'intuizione affiora e si sviluppa nella prima lettera ai Corinzi (6,15-17; 10,17; 12,12-27), si riscontra in quella ai Romani (12,4s), ma conosce la sua piena elaborazione nelle lettere ai Colossesi ed agli Efesini. In tal modo l'idea testimonia al tempo stesso l'evoluzione e la continuità della

---

[56] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, *o. c.*, 176. Sull'idea della Chiesa « Corpo di Cristo » cfr. la ricca indagine di G. Rossé, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da San Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986.

[57] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988^2, 209.

coscienza che le Chiese degli apostoli avevano di sé, dalle origini alla fruttificazione matura dell'eredità paolina[58].

Nello stadio più antico l'idea di corpo viene assunta a significare il rapporto dei membri della Chiesa fra di loro: sono essi a costituire il « corpo », inteso come un organismo sociale: « Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri » (Rm 12,4s). Ciò che viene sottolineato è che fra i membri esiste una complementarità tale, che essi sono in Cristo non una somma eterogenea, ma un vero « corpo »: ciascuno ha il suo dono e deve svolgere il ministero che gli è stato affidato, riconoscendo e rispettando quello degli altri nella permanente tensione all'unità, di cui il corpo ha bisogno per vivere. Esistenzialmente questa integrazione dinamica si esprime nella condivisione profonda della gioia e del dolore, dei beni e delle povertà: « Quindi, se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte » (1Cor 12,26s). Diventa così naturale per l'Apostolo associare il tema del corpo a quello della carità nel contesto dello stesso discorso: « La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, gareggiate nello stimarvi a vicenda » (Rm 12,9s; cfr. 1Cor 12,28-13,13). Si può discutere se sulla genesi dell'idea di « corpo » applicata da Paolo alla Chiesa abbia potuto giocare un ruolo la concezione biblica della « personalità corporativa », per la quale vi è un così profondo rapporto fra individuo e comunità, che l'individuo, pur rimanendo tale, è funzionalmente identificato con essa[59]: quello che è certamente nuovo è che l'immagine viene

caratterizzata dal rapporto con il Signore Gesù e dal principio ispiratore della carità che ne deriva.

---

[58] Cfr. R. Brown, *Le Chiese degli Apostoli*, *o. c.*, 55ss (cap. III: « L'eredità paolina in Colossesi/Efesini: la Chiesa come Corpo di Cristo da amare »). Non è qui possibile presentare le diverse prospettive redazionali del Nuovo Testamento sulla Chiesa, come sono illustrate, sia pur in forma essenziale, in quest'opera e in altre dello stesso Autore, cui si rimanda, quali *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, sulla storia della comunità giovannea, e, in collaborazione con P. Meier, *Antiochia e Roma*, Assisi 1987, sulla Chiesa in questi due grandi centri delle origini cristiane.

[59] Cfr. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1968, 283ss (« Esempi di ''personalità corporativa'' nel Nuovo Testamento: il corpo mistico »). È H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49-61, il creatore della formula. L'influenza del-

La compenetrazione fra la comunità dei discepoli e il Corpo di Cristo trova piuttosto il suo luogo di origine e di espressione nella Cena del Signore: « Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (1Cor 10,16s). Ed è l'evento battesimale che fa dei molti l'unico corpo nello Spirito del tempo finale: « E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13). Si potrebbe perciò affermare che l'idea della Chiesa Corpo di Cristo esprime nel suo stadio più antico la coscienza della comunità escatologica di essere radunata dal Signore Gesù ed in Lui mediante gli eventi sacramentali da Lui stesso confidati al suo popolo: la Chiesa, corpo di membri diversi per carisma e per ufficio, unificati nell'amore, è la Chiesa eucaristica, frutto del Corpo di Colui che si è consegnato per amore nostro e ci ha raccolto nella comunione con sé nella potenza della sua resurrezione dai morti. « La *comune* partecipazione all'unico pane eucaristico e quindi al ‘‘Corpo di Cristo’’ opera l'unità della comunità come dell'‘‘unico Corpo’’ di Cristo... Sotto 1Cor 10,17 c'è l'idea che la comunità è ‘‘Corpo di Cristo’’ e risalta con forte realismo. Ciò che essa già è mediante il battesimo, in nuova maniera viene fondato e realizzato mediante l'eucaristia, specialmente riguardo all'unità: un unico Corpo, il Corpo di Cristo »[60]. In questo Corpo eserciteranno un ruolo peculiare di unità coloro che fungeranno da capo-famiglia del banchetto pasquale, al posto dei Dodici, cui il capo-famiglia dell'Ultima Cena aveva affidato il mandato di celebrare nel tempo il suo memoriale.

Lo sviluppo rappresentato dalla teologia delle lettere agli Efesini e ai Colossesi va anzitutto nel senso di una stretta identità

---

l'idea della necessaria solidarietà delle membra nel corpo, presente in Esopo e nel famoso apologo di Menenio Agrippa, può naturalmente aver giocato un suo ruolo nella genesi dell'idea paolina.

[60] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 181. Cfr. pure L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, o. c., 266ss. Proprio il radicamento eucaristico dell'unione a Cristo nel suo Corpo ci sembra escludere ogni ipotesi di identità mistica dei cristiani col Cristo personale: cfr. *ib.*, 272.

fra Cristo e il suo Corpo ecclesiale: come secondo la mentalità biblica il corpo di un uomo è l'uomo nel suo corpo, così la Chiesa è Cristo in essa. E come l'uomo sta al suo corpo, ponendosi in un certo senso come superiore ad esso e preminente in confronto ad esso, così Cristo è Capo della Chiesa, che è e resta a lui subordinata: « Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo » (Ef 1,22s; cfr. Col 1,18.24). « Questa supremazia di Cristo sul suo corpo, la Chiesa, però, non è soltanto quella del suo dominio su di essa, ma come capo del corpo Cristo è anche colui dal quale e in vista del quale il corpo ‘‘cresce’’... Egli è il fondamento imperituro della Chiesa e il suo fine permanente... è l'origine e la fine del suo dinamismo interiore »[61]: « Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità » (Ef 4,15s). La crescita del Corpo di Cristo si compie dunque nell'edificazione prodotta dall'amore fraterno: l'unione al Signore Gesù comporta l'unione agli altri discepoli, vissuta nella piena concretezza dei rapporti ecclesiali.

L'idea della Chiesa Corpo di Cristo implica tuttavia necessariamente quella di una relazione originaria e costitutiva fra Cristo e i suoi: è quanto la lettera agli Efesini esprime mediante l'immagine della Chiesa Sposa davanti allo Sposo e unita a lui: « E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata... Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! » (Ef 5,25-27.32). La Chiesa è l'amata, continuamente oggetto delle cure dello Sposo, cui essa corrisponde nella dedizione e nella reciprocità generosa e obbediente. È insomma la relazione d'amore fra Cristo e i suoi che costituisce la Chiesa, suo Corpo e Sposa, nella sua nascita, nella sua crescita, nella sua destinazione gloriosa. Lungi dall'essere una immagine astratta e generica, l'idea neotestamentaria della

---

[61] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 187.

Chiesa Corpo di Cristo si nutre dei rapporti personali concreti di fede e di carità dei discepoli col Signore Gesù e fra di loro.

C'è infine un aspetto dell'idea di « corpo » che le lettere agli Efesini e ai Colossesi esplicitano in rapporto a Cristo e alla Chiesa: quello della manifestazione, dell'esteriorità irradiante, della presenza alla storia. Si percepisce anche qui la profonda continuità fra le idee di popolo di Dio e di Corpo di Cristo: « Il concetto di corpo di Cristo è una particolare determinazione della rappresentazione del nuovo popolo di Dio e non un pensiero che si ponga in concorrenza ad essa »[62]. In quanto suo Corpo, la Chiesa rende presente Cristo nel mondo, ne è anzi la « pienezza », che tutto è destinata a riempire: « La Chiesa... è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose » (Ef 1,23). Il carattere cosmico di questa prospettiva si collega all'idea della « raccolta » escatologica d'Israele e perciò della funzione che la comunità dei discepoli ha di irradiare la luce di Cristo su tutte le genti, per convocare tutti al banchetto del Regno: « Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo » (Ef 1,9-12). Il Corpo di Cristo dovrà insomma abbracciare Israele e le genti, superando ogni separazione dei due in un unico popolo, in un unico corpo: « Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia... per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo per mezzo della croce » (Ef 2,14.16). Nel Corpo, che è la Chiesa, si offre già l'inizio e la caparra del Corpo di Cristo escatologico, in cui la « raccolta » d'Israele, senso e destino profondo della missione del Figlio nella storia, troverà la sua realizzazione piena, finale[63].

---

[62] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, *o. c.*, 226.

[63] I vari aspetti qui presentati dell'idea neotestamentaria della Chiesa « Corpo di Cristo » sono richiamati in un efficace quadro d'insieme biblico-teologico in *Lumen Gentium*, 7.

5.

TEMPIO DELLO SPIRITO

La Chiesa dello Spirito Santo

« Popolo di Dio », da sempre voluto dal Padre nel suo disegno universale di salvezza; « Corpo di Cristo », costituito tale nella « raccolta » messianica d'Israele, compiuta dal Figlio mediante la predicazione e il mistero pasquale, la Chiesa è il « tempio del Dio vivente » (2Cor 6,16), in cui abita lo Spirito (cfr. 1Cor 3,16s), « tempio santo » edificato in Cristo « per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,21), il quale « continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo »[1]. La presenza dello Spirito nella comunità escatologica dell'alleanza è così intensa e diffusa, che perfino il corpo dei singoli credenti è detto « tempio dello Spirito Santo » (1Cor 6,19). In questo agire ampio e profondo dello Spirito Santo sulla Chiesa, per farne il « tempio del Dio vivente », è possibile distinguere aspetti diversi: in primo luogo, Egli la unifica nella comunione e nel servizio (Spirito e *comunione*); quindi, la guida e la sostiene nel tempo (Spirito e *tradizione*); infine, la rinnova e la santifica senza sosta mediante i santi doni, facendone la *comunione dei santi*, in cammino verso il pieno compimento delle promesse di Dio.

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. Cfr. l'intero numero. Per la rilevanza dell'approccio pneumatologico all'ecclesiologia cfr. ad esempio N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, con un ricco editoriale di A. Milano, *Spirito Santo e Chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto*, 5-61; E. Lanne (cur.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma 1970; H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968. Per una testimonianza patristica di altissimo livello cfr. l'insegnamento di Agostino: B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et comme source de communion*, in Id., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 159-172.

« La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo con tutti voi » (2Cor 13,13): queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si saldi strettamente alla κοινωνία, operata dallo Spirito Santo. Fondata sul forte parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi, questa interpretazione vede la « comunione » come dono specifico dello Spirito, analogo all'amore donato da Dio ed alla grazia offerta dal Signore Gesù. Peraltro, il contesto immediato, caratterizzato dall'insistenza sulla comunione fraterna, sembra favorire questo senso, per il quale la κοινωνία dello Spirito Santo non è la semplice « partecipazione », che ha come oggetto lo Spirito (genitivo oggettivo), ma la « comunione », che lo Spirito stesso suscita come artefice e principale agente di essa (genitivo soggettivo): « State lieti, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi » (2Cor 13,11). I due significati non si possono, tuttavia, contrapporre: la « κοινωνία dello Spirito Santo » è insieme la comunione allo Spirito e la comunione fraterna, da Lui prodotta, o, meglio ancora, è la comunione fraterna in quanto suscitata, nutrita e vivificata sempre di nuovo dal dono dello Spirito. Si potrebbe allora affermare che grazia, amore e comunione, riferiti rispettivamente al Cristo, al Padre e allo Spirito, sono aspetti diversi dell'unica « economia » della salvezza, che suscita la Chiesa voluta dall'amore del Padre, radunata dalla grazia del Figlio, espressa nella storia come « comunione », prodotta ed alimentata dallo Spirito di vita.

Si determina così l'esigenza di precisare che cosa significhi propriamente la « comunione » (κοινωνία), di cui parla il Nuovo Testamento[2]. Il termine ha un valore flessibile, piuttosto funzionale, per cui assume diverse colorazioni a seconda dei contesti in cui viene impiegato, e si offre perciò come particolarmente adatto ad evocare la ricchezza della vita della comunità cristiana delle origini. Si possono, tuttavia, individuare alcune accezioni fondamentali sulla base dei principali contesti teologici: la prima, per la quale la comunione si riferisce alla partecipazione alla vita divina; la seconda, per cui essa si esprime nella storia come comunione ecclesiale; la terza, in base alla quale i due aspetti risultano uniti in un rapporto quasi « sacramentale », che trova proprio nei sacramenti della nuova alleanza il suo luogo di realizzazione e di manifestazione più piena.

a) *La comunione con la vita divina*

La κοινωνία è anzitutto la partecipazione alla vita del Figlio, resa possibile dalla chiamata di Dio: « Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro! » (1Cor 1,9). Nel contesto dell'azione di grazie di fronte al dono sovrabbondante del Padre (vv. 4s) e nella tensione verso « la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo » (v. 7), la comunione al Cristo è il « già », che fonda e anticipa la speranza del « non ancora »: il genitivo che segue a κοινωνία indica Colui della cui vita si partecipa, designato con la ricchezza dei titoli pasquali (Figlio, Cristo, Signore) quasi a sottolinearne il carattere di oggetto centrale della fede e dell'attesa neotestamentarie. Che la partecipazione al Figlio sia frutto di un'esperienza concreta, vissuta nella comunità nata dall'incontro col Risorto e rigenerata continuamente dal memoriale della sua presenza, lo mostra lo stesso Paolo nel testo eucaristico della prima lettera ai Corinzi: « Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? » (1Cor 10,16). Anche qui il senso del genitivo riferito a κοινωνία sembra essere quello oggettivo: si tratta della partecipazione al corpo e al sangue del Signore, ribadita in opposizione alla comunione idolatrica. « Fuggite l'idolatria... Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?... I sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni » (vv. 14.18.20s). Dunque, la comunione eucaristica è anzitutto comunione al Cristo, da cui consegue il vincolo della comunione fraterna, che

fa della Chiesa il suo Corpo: « Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (v. 17).

---

[2] Cfr. per quanto segue specialmente P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972. Cfr. pure G. Panikulam, *Koinonía in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1979.

La comunione sacramentale alla vita del Signore Gesù si congiunge alla « comunione con le sue sofferenze » (Fil 3,10): la conformità a Cristo nella conoscenza della fede, nell'esperienza attuale della sua risurrezione e nell'attesa della futura, piena partecipazione ad essa, comporta la κοινωνία con i suoi patimenti, non solo nell'esistenza dell'apostolo, ma anche in quella di tutti i credenti (cfr. 1Pt 4,13). « La κοινωνία paolina riflette la teologia dell'"in Cristo", della comunione con il Signore nella fatica e nella tribolazione, nell'oscurità del presente vissuto nella fede, non nella visione »[3]. Partecipare alla vita del Figlio non è dunque in alcun modo un'esperienza, che estranei dalla storia: al contrario, comunicando a Lui mediante il pane e il vino della Cena, il credente attinge quella vita nuova, che gli consente di portare con Cristo la croce della propria sofferenza e di partecipare alla passione del Signore a vantaggio del suo Corpo, la Chiesa (cfr. Col 1,24). Nel tempo del pellegrinaggio terreno, insomma, il discepolo mediante la comunione al Figlio può già partecipare della vita divina di Lui e del Padre: « La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1Gv 1,3). E questa vita di comunione, ricca di relazioni interpersonali, è frutto dello Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13): « Lo Spirito è, nel pensiero di Paolo, il vincolo più intimo e profondo della relazione personale tra il Padre e il Figlio e, quindi, tra Dio, il Cristo e i cristiani: egli è il principio attivo e dinamico della κοινωνία »[4].

Questa κοινωνία col Dio trinitario è la finalità dell'annuncio della buona novella, e si esprime nella comunione dei credenti fra loro: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi » (1Gv 1,2). Nata dalla fede nell'Evangelo (cfr. pure 1Cor 9,23), nutrita della comunione al banchetto eucaristico, espressa nella comunione fraterna, anticipazione della gloria futura (cfr. 1Pt 5,1), la κοινωνία è vera partecipazione alla vita del Dio di Gesù Cristo: « La sua potenza divina ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως), essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza » (2Pt 1,3s). « L'originalità della κοινωνία cristiana non consiste nel fatto che il vocabolo, nelle sue accezioni religiose, appaia solo nel Nuovo Testamento, quanto piuttosto nel fatto del costante riferimento alla realtà della rivelazione e dell'esperienza cristiana, pur nella varietà delle sue applicazioni. È infatti la presenza di Gesù, del suo corpo e del suo sangue, della sua sofferenza, del suo Spirito, del suo evangelo, del suo esempio e dei suoi comandamenti a qualificare teologicamente in senso cristiano l'uso di κοινωνία, sia laddove essa si riferisce direttamente al Cristo, sia laddove ha per contenuto più immediato la vita della comunità cristiana »[5].

b) *La comunione ecclesiale*

La κοινωνία, come partecipazione alla vita divina, si esprime e si verifica nella comunione ecclesiale: non si può essere in comunione con Dio e al tempo stesso camminare nelle tenebre. Camminare nella luce, e dunque uniti a Lui, vuol dire essere in comunione gli uni con gli altri: « Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri » (1Gv 1,6s). Anche se non vi è il termine, traspare qui con evidenza la realtà della Chiesa, comunione fraterna prodotta dalla comunione con Dio: è questo peraltro il tema dell'ecclesiologia giovannea. L'insistenza sulla relazione vitale del discepolo con Cristo, simile a quella fra il tralcio e la vite (cfr. 15,1ss), non giustifica alcuna supposizione di un « individualismo giovanneo »: al contrario, Giovanni vede la fraternità cristiana come frutto diretto della comunione con la vita divina realizzata mediante l'incontro col Signore Gesù. Questo aspetto emerge con particolare intensità nel cosiddetto motivo della « corrispon-

denza»: «La formula più corrente mediante la quale Giovanni dà espressione alla realtà escatologica della Chiesa è la semplice congiunzione "come" (καθώς). Essa non soltanto stabilisce un legame di somiglianza fra Cristo e i suoi discepoli, ma indica anche che ciò che è in Dio deve essere pure in coloro che gli appartengono»[6]. In altre parole, la comunione d'amore che lega il Figlio al Padre e agli uomini, è al tempo stesso il modello e la sorgente della comunione fraterna, che dovrà legare i discepoli fra loro: «I testi in καθώς, che affermano una corrispondenza ontologica fra le persone divine e la comunità cristiana, sfociano precisamente in un comando: "Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi" (Gv 15,12; cfr. 13,34); ovvero: "Che essi siano uno, come noi siamo uno" (Gv 17,21.22)»[7].

---

[3] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117. Cfr. pure E. Franco, *Comunione e partecipazione. La* κοινωνία *nell'epistolario paolino*, Brescia 1986.

[4] E. Franco, *Comunione e partecipazione*, *o. c.*, 138.

[5] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 114.

È qui che emergono con particolare vigore la presenza e l'azione dello Spirito Santo. La comunione, suscitata dall'accoglienza del Vangelo (cfr. 1Gv 1,3ss), frutto della grazia del Figlio e dell'amore del Padre e visibilizzata nell'amore reciproco, è «la comunione dello Spirito Santo» (2Cor 13,13): «La Chiesa è il luogo dell'azione divina sulla terra... Il legame permanente grazie al quale la vita del Maestro si prolunga in quella dei discepoli è costituito dallo Spirito»[8]. Questo legame costitutivo fra la comunione ecclesiale e lo Spirito Santo è stato percepito in termini chiarissimi dalla coscienza della fede sin dai tempi più antichi: «Dove c'è la Chiesa, lì c'è anche lo Spirito di Dio; e dove lo Spirito di Dio, lì la Chiesa ed ogni grazia; poiché lo Spirito è verità»[9]. È lo Spirito che realizza — nel senso profondo della comunicazione vitale — il principio della «corrispondenza»: nato dall'acqua e dallo Spirito (cfr. Gv 3,5), il discepolo è abitato da Lui per dimorare a sua volta in Dio: «Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito» (1Gv 4,13; cfr. pure 3,24). È grazie allo Spirito che i discepoli renderanno testimonianza al Maestro, lasciandone trasparire la presenza nella loro comunione: «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo

---

[6] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IVe évangile et aux épîtres johanniques*, Genève 1970, 172.

[7] *Ib.*

[8] *Ib.*, 48.

[9] Sant'Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: PG 7,966 (Harvey 2,131): «Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas».

Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza» (Gv 15,26s; cfr. 1Gv 5,6). La testimonianza di Gesù è la comunione fraterna: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). Come sorgente d'acqua viva lo Spirito vivifica e rende diffusiva di vita l'esistenza del discepolo: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: "fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,37-39). La Chiesa giovannea è la Chiesa dell'amore, perché è la Chiesa dello Spirito, che genera la comunione dei discepoli fra loro e con Dio.

Questa visione della κοινωνία dello Spirito Santo non ha tuttavia nulla di idilliaco e di astratto: la comunità dei discepoli ben conosce la prova, che è soprattutto la presenza della divisione nella fede e perciò la lacerazione della comunione dell'amore, che da essa nasce[10]. Come la comunione esiste sin dall'inizio (cfr. 1Gv 1,1ss), così sin dall'inizio esiste la divisione: «Sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri» (2Gv 2,19). Tanto è grave la divisione nella fede, che il non comunicare con chi si è allontanato dalla dottrina che salva è un preciso dovere di chi crede alla Chiesa dell'amore e vuol vivere in essa (cfr. 2Gv 9-11). Questo spiega la «grande anomalia» della prima lettera di Giovanni: «Non c'è voce nel Nuovo Testamento che si levi con più eloquenza per patrocinare l'amore fraterno fra i cristiani d'ambo i sessi... Eppure la medesima voce è terribilmente aspra nel condannare avversari che sono stati membri della comunità e ora non lo sono più»[11]. In questa luce si comprende quanto forte sia il senso dell'autorità apostolica nell'ecclesiologia giovannea: il ruolo autorevole dell'apostolo «risiede esattamente e unicamente nel fatto che il suo insegnamento trasmette il Vangelo originale, riguardante il Cristo incarnato... Il vero, il solo rimedio contro l'eresia è il ritorno al Vangelo dei primi testimoni. Giovanni è il loro rap-

presentante nelle Chiese, di cui è responsabile. E questo fonda la sua autorità »[12]. La Chiesa dell'amore non è di meno la Chiesa della verità, intesa anzitutto come fedeltà al Vangelo affidato dal Signore Gesù ai suoi.

---

[10] Le tensioni e i dinamismi successivi in cui si delinea la comunità giovannea sono stati presentati efficacemente da R. E. Brown, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita della Chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.

[11] *Ib.*, 155.

Sulla κοινωνία nella fede, costitutiva della comunione ecclesiale, insiste peraltro anche l'ecclesiologia paolina: « Ringrazio il mio Dio ogni volta ch'io mi ricordo di voi, pregando sempre con gioia per voi in ogni mia preghiera, a motivo della vostra κοινωνία per la diffusione del Vangelo dal primo giorno fino al presente » (Fil 1,3-5). Ciò che Paolo qui evidenzia è non solo la fede che lo unisce ai Filippesi, ma anche la loro partecipazione all'opera dell'evangelizzazione (cfr. v. 6): la comunione fra i credenti non è statico possesso, ma impegno e dinamismo vitale per la causa del Vangelo. È quanto ribadisce lo stesso Apostolo scrivendo a Filemone: « La tua partecipazione alla fede diventi efficace per la conoscenza di tutto il bene che si fa tra voi per Cristo » (v. 6). La comunione nella fede è fondamento dei nuovi rapporti umani ispirati alla carità (cfr. pure v. 5), e si visibilizza nella comunione fra le diverse forme in cui l'unico servizio del Vangelo si realizza nella storia, espressione della comunione fra le diverse Chiese suscitate dalla predicazione (cfr. Gal 2,9, dove la reciproca recezione nella diversità fra gli apostoli viene sancita dal darsi la destra « in segno di comunione »).

Anche per Paolo la comunione della fede si oppone nettamente alla κοινωνία fra tenebre e luce: « Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l'iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente » (2Cor 6,14-16). Ed anche per Paolo la comunione dei credenti deve manifestarsi nella fraternità, animata dallo Spirito: « Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza (κοινωνία) di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti » (Fil 2,1s). Anche se in questo testo la « comunione di spirito » non sembra possa riferirsi direttamente allo Spirito Santo, risulta chiaro nella tradizione paolina che è lo Spirito a unificare la varietà dei doni e dei servizi nella Chiesa dell'amore: « E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,7.12; cfr. pure Ef 4,1-5). La fraternità cristiana nasce dall'essere costituiti figli dello stesso Padre dallo Spirito: « Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rm 8,14).

Un'espressione della comunione ecclesiale, particolarmente evidenziata nel Nuovo Testamento, è la solidarietà verso i più deboli e i più poveri: riveste qui un significato ecclesiologico di primo piano la colletta promossa da Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, segno esemplare della riconciliazione fra giudei e pagani. Essa viene definita significativamente κοινωνία (Rm 15,26): e quando Paolo ne dà le motivazioni teologiche, fondate principalmente sull'esempio di Cristo, che « da ricco che era, si è fatto povero » per noi (2Cor 8,9), il « prender parte » alla colletta (2Cor 8,4) si illumina nel suo senso profondo di « far parte », « condividere », tanto che i destinatari renderanno grazie a Dio per la generosità della κοινωνία esercitata verso di loro e verso tutti (2Cor 9,13; analogo è il significato di κοινωνία in Eb 13,16, con un più accentuato carattere liturgico cultuale del gesto di comunione solidale). Nella colletta non si realizza un semplice passaggio di beni, ma si esprime l'unità della fede, la comunione nell'amore, suscitata dallo Spirito Santo, che rende viva e presente la memoria del Cristo. La comunità cristiana, peraltro, dovrà essere caratterizzata sempre dalla sollecitudine per le necessità dei fratelli e dalla premura nell'ospitalità (cfr. Rm 12,13), dalla corresponsabilità per il sostegno di chi si dedica all'istruzione nella fede (cfr. Gal 6,6; Fil 4,10ss), dalla condivisione delle gioie e dei dolori (cfr. 2Cor 1,7; Eb 10,33; Ap 1,9), dalla cooperazione nel servizio del Vangelo (cfr. Fil 1,5.7). Anche così la Chiesa del Nuovo Testamento ci appare come comunione fraterna, Chiesa dell'amore, che visibilizza nella storia la comunione alla vita divina ad essa partecipata nello Spirito. Fondatamente, perciò, si può affermare che « l'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli »[13].

---

[12] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante*, o. c., 61s.

[13] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 29.

c) *La Chiesa, sacramento di comunione*

I due aspetti della κοινωνία — quello teologico della partecipazione alla vita divina e quello ecclesiale della comunione fraterna — sono dunque inseparabili secondo la fede e la prassi della Chiesa del Nuovo Testamento. Si deve anzi affermare che il rapporto fra i due è necessario al punto, che senza l'uno non si dà veramente neanche l'altro: « L'aspetto visibile non è che la *manifestazione* e la *verifica* della “comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo...”. La comunione con Dio fonda la comunione ecclesiale »[14]. L'aver parte al Cristo non solo non estranea i discepoli dalla storia, ma esige che essi testimonino a tutti la grazia in Lui conosciuta, insieme all'amore del Padre, che lo ha inviato, e alla comunione, frutto dello Spirito Santo. D'altra parte, la comunione fraterna non è per la Chiesa nascente opera del solo impegno umano, ma è riconosciuta come segno del tempo escatologico, dono del Dio vivo, che raduna i popoli nell'Israele finale, facendo risplendere in esso la luce del suo amore attraverso la verità dei rapporti fraterni di sollecitudine reciproca e di solidarietà.

Il primo sommario degli Atti esprime con grande efficacia la convergenza di questi aspetti, tanto che i tratti da esso enumerati come caratteristici della vita della comunità primitiva non vanno considerati isolatamente l'uno rispetto all'altro, ma quali dimensioni di un unico mistero di comunione: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna (κοινωνία), nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2,42). Ciò che colpisce in questo testo è anzitutto il fatto che l'uso del termine κοινωνία è qui assoluto: già questo dato mostra come il significato dell'espressione vada compreso alla luce del contesto, immediato e remoto. Un primo senso — confortato dall'affermazione di poco seguente: « Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune » (v. 44; cfr. pure 45 e 4,32.34-37) — rinvierebbe all'idea della comunione dei beni, idealizzata da Luca per esaltare la forza di attrazione della comunità nascente. Se invece si accentua il collegamento con la descrizione del v. 46 — « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore » —

---

[14] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117s.

emergerebbe in primo piano l'idea di una comunione di fede, raccolta dalla predicazione, ed espressa nella celebrazione eucaristica. Infine, se si interpreta il v. 42 come conclusione dell'unità da esso costituita col versetto precedente, lì dove si presenterebbero gli effetti positivi immediati e più duraturi del discorso di Pentecoste, allora il senso prevalente sarebbe quello dell'unanimità, più volte sottolineata da Luca (cfr. At 1,14; 2,46; 4,24.32; 5,12)[15]. In realtà, la fluidità stessa dei collegamenti possibili mostra come il sommario degli Atti evochi una realtà viva, in cui tutti i vari aspetti giocano il loro ruolo: ecco perché non si deve troppo separare e distinguere fra l'insegnamento degli apostoli, la κοινωνία, la frazione del pane e le preghiere. Si tratta di accentuazioni dell'unica comunione, che nasce dalla fede suscitata dalla predicazione, si nutre dello spezzare del pane e delle preghiere, e si esprime nella carità fraterna e nel servizio. Siamo di fronte, insomma, alla descrizione della comunione della Chiesa nascente nella ricchezza dei suoi dinamismi interni e delle sue espressioni visibili.

Quello che merita però particolare rilievo è il fatto che questa descrizione si situa nel grande contesto dell'evento della Pentecoste: la discesa dello Spirito sulla Chiesa produce fra i suoi frutti la κοινωνία, così riccamente presentata. « Dal punto di vista della realtà Atti 2,42 non descrive la vita della comunità ecclesiale così come essa derivava dalla Pentecoste? Se la Chiesa è stata lanciata in quell'occasione nel mondo grazie all'avvento dello Spirito Santo, questo Spirito non anima forse la vita interna della Chiesa come quella esterna? »[16]. Si sa che gli Atti degli Apostoli presentano con una marcata ecclesiologia una non meno marcata pneumatologia: se essi da una parte sembrano fare spazio al tempo della Chiesa, dall'altra riempiono questo spazio aperto con l'azione specifica dello Spirito Santo. Si potrebbe allora concludere che la κοινωνία che vi è presentata è al tempo stesso il frutto e il segno dell'opera dello Spirito: la comunione ecclesiale potrebbe così essere intesa come il « sacramento » dell'azione dello Spirito Santo, la manifestazione visibile e il risultato della sua presenza efficace nell'Israele della « raccolta » escatologica. « Il tempo della Chiesa rappresenta un

tempo di adempimento: da una parte l'effusione dello Spirito a Pentecoste è l'evento escatologico annunziato dal profeta Gioele, dall'altra è anche il compiersi della promessa fatta dal Signore sul punto di separarsi dai suoi di mandare loro "la potenza dall'alto" (cfr. Lc 24,49; At 1,8). Questa investitura di tutta la comunità da parte dello Spirito nel tempo dopo la Pentecoste ha per Luca un riscontro confrontabile nell'unzione personale del Messia da parte dello Spirito per il tempo della sua attività terrena (cfr. Lc 4,14-18; At 10,38). Il tempo di Gesù prosegue nel tempo della Chiesa, anzi questo sviluppa quanto quello prometteva e proprio sulla base di quanto è successo tra l'uno e l'altro: l'esaltazione di Gesù e il suo insediamento nella potenza (cfr. At 2,34-36), come pure il dono dello Spirito »[17]. In questa luce, la Chiesa è la κοινωνία dello Spirito Santo non solo nel senso di essere suscitata dalla sua azione nella partecipazione alla vita divina del Padre e del Figlio, ma anche perché in certo modo nella sua comunione fraterna ne è il volto reso visibile agli uomini, il segno irradiante nell'amore ovvero il « sacramento » della sua presenza e perciò della comunione trinitaria, offerta come grazia a tutti i popoli nel tempo della « raccolta » escatologica dell'Israele eletto e amato per sempre.

---

[15] Una recensione documentata delle posizioni interpretative qui schematizzate è offerta da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 100-102.

[16] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. I. Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1984^3, 62.

5.2. LA COMUNIONE DELLO SPIRITO NEL TEMPO: LA TRADIZIONE

La κοινωνία dello Spirito Santo non ha solo una dimensione sincronica, quasi che si limiti a radunare i credenti in un'unica ora del tempo: secondo la testimonianza del Nuovo Testamento essa abbraccia tutti i tempi e rende possibile fra le generazioni la comunione e la comunicazione nell'unico Signore. Lo Spirito appare come il garante della dimensione storica del mistero, Colui che ne assicura la distribuzione e la realizzazione nella storia, il Soggetto trascendente dell'« economia » della salvezza. Grazie allo Spirito l'esperienza del Risorto, fatta dalla comunità apostolica alle origini della Chiesa, potrà

---

[17] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 74. Per la concezione lucana del « centro del tempo » cfr. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964⁵.

sempre essere vissuta, in quanto trasmessa e attualizzata nella fede, nel culto e nella comunione del popolo di Dio pellegrino nel tempo. Questa trasmissione totale dei beni della salvezza, che fa della comunità dei discepoli l'attualizzazione permanente della κοινωνία dell'età apostolica nella forza dello Spirito, è la *tradizione apostolica* di tutta la Chiesa, detta così perché nasce dalla testimonianza degli Apostoli e della comunità dei discepoli del tempo delle origini, registrata sotto la guida dello Spirito Santo negli scritti del Nuovo Testamento, e ad essa continuamente si rapporta come alla sua norma e al suo fondamento. Nello stesso tempo, per la forza dell'unico Spirito in essa operante, la tradizione vivente costituisce il grembo fecondo della recezione della Parola della salvezza per ogni tempo, il luogo in cui continuamente si opera il passaggio dalla lettera allo Spirito delle Scritture (*Scrittura e Tradizione nello Spirito*). Di questa Tradizione è segno, garante e strumento privilegiato la *successione apostolica* del ministero, in cui viene ad attualizzarsi nel tempo la presenza del Cristo Capo, che opera la « raccolta » dell'Israele escatologico: la tradizione ministeriale, perciò, è tanto espressione della κοινωνία dello Spirito, quanto totalmente al servizio di essa.

a) *La Tradizione apostolica della Chiesa*

Già nell'azione di « raccolta » dell'Israele finale è implicita l'intenzione di Gesù di estendere i frutti della sua opera all'universo intero, abbracciato nella visione profetica del « pellegrinaggio dei popoli ». Il Risorto, poi, affida esplicitamente agli apostoli (cfr. Mt 10,2) il compito di fare discepole tutte le nazioni, garantendo ad essi la fedeltà della sua presenza e del suo aiuto fino alla fine dei tempi (cfr. Mt 28,19s). L'universalismo della salvezza richiede, peraltro, che il memoriale della riconciliazione pasquale sia celebrato senza interruzione nella storia fino al ritorno glorioso del Cristo (cfr. 1Cor 11,26). Colui che attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù attraverso il ministero apostolico dei capi-famiglia dell'Israele escatologico e attraverso l'intera vita del popolo della nuova alleanza è lo Spirito Santo: gli Atti degli Apostoli presentano dal vivo la compenetrazione fra lo Spirito, gli inviati di Cristo e la comunità da essi radunata ed espressa nel realizzare nel tempo la mis-

sione ricevuta dal Risorto. « Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso... » (Lc 24,48s). « Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra » (At 1,8). « Di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui » (At 5,32). L'invio apostolico si compie per opera dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani (cfr. ad esempio At 13,3s; 1Tm 4,14): e mentre in alcuni passi si dice che Paolo stabilisce i presbiteri nelle Chiese (cfr. At 14,23), altrove si afferma che è lo Spirito a costituire i pastori del gregge (cfr. At 20,28), in modo che l'azione dell'uno e l'azione degli altri risultano profondamente compenetrate. Nell'ora delle decisioni solenni per la vita della Chiesa, lo Spirito è presente a guidarla: « Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi... » (At 15,28). La Chiesa cresce e cammina così « nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo » (At 9,31).

È, comunque, l'intero Nuovo Testamento che dimostra l'inscindibile legame fra la nascita, l'esistenza e lo sviluppo della Chiesa e lo Spirito: lo afferma già con evidenza la più antica testimonianza scritta della fede cristiana: « Il nostro Vangelo non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione... » (1Ts 1,5). La predicazione della buona novella si compie « nello Spirito Santo mandato dal cielo » (1Pt 1,12), tanto che il ministero apostolico viene definito un « ministero dello Spirito » (2Cor 3,8) e la comunità da esso edificata una lettera scritta nei cuori « con lo Spirito del Dio vivente » (2Cor 3,3). La salvezza donata dal Signore viene realizzata e testimoniata dai doni dello Spirito: infatti, « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Ed è con l'assistenza dello Spirito che il « buon deposito » potrà essere custodito: « Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi » (2Tm 1,14). Sono soprattutto però le promesse del Cristo giovanneo che mostrano come la continuità fra la missione del Figlio e quella della Chiesa sia garantita ed attuata dallo Spirito: in analogia a Colui sul quale scende

e rimane lo Spirito e che battezza in Spirito Santo, il Figlio di Dio (cfr. Gv 1,33s), la comunità dei discepoli è ricolma dello Spirito e lo dona. Lo Spirito di vita è in essi come fonte d'acqua viva (cfr. 7,39), e sarà lui il Consolatore, che dimorerà presso di loro e in loro: « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi » (14,16s). Lo Spirito sarà per i discepoli la memoria di Gesù, il Maestro che insegnerà loro ogni cosa: « Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (v. 26). Così lo Spirito renderà testimonianza al Cristo e abiliterà i discepoli alla testimonianza (cfr. 15,26), ad esserne cioè al tempo stesso la memoria viva ed attualizzante e la profezia orientata al futuro[18]: « Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future » (Gv 16,13). Ed è infine lo Spirito Santo che opererà nel ministero ecclesiale della riconciliazione, sorgente sempre nuova di perdono e di vita: « Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi » (20,22s).

Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo attraverso le strutture ministeriali e la comunione fraterna della Chiesa, è ciò che in senso teologico si definisce la *Tradizione*: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale — il Signore Gesù, crocefisso e risorto e datore di Spirito Santo — a tutta la storia della comunità da lui radunata[19]. La Tradizione è la

κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la comunione da lui stabilita fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo nella sua Chiesa. « Non è possibile trovare alcuna verità, alcun fondamento alla dottrina cattolica della tradizione, se la si distacca dal supporto che essa professa di trovare nella teologia neotestamentaria dello Spirito »[20]. La Tradizione è la continuità organica dell'edificio in crescita, che è il Tempio santo, sempre sostenuto dal fondamento apostolico e tenuto insieme dalla pietra angolare, che è Cristo, e sempre vivificato dallo Spirito, per mezzo del quale Dio abita in esso: « Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,19-22).

---

[18] Sui due sensi della testimonianza nello Spirito cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. II. Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 50s. Sul rapporto fra Spirito e testimonianza cfr. M.-J. Le Guillou, *Les Témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

[19] Sul concetto teologico di « Tradizione » e sulla sua storia cfr. specialmente: Y. M.-J. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll.: 1. *Saggio storico*; 2. *Saggio teologico*, Roma 1964 e 1965; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma 1983^2; A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Brescia 1978; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. B. 1962; J. H. Newmann, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967; K. Rahner - J. Ratzinger, *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970; M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito. Alle*

La tradizione è *apostolica* anzitutto nelle sue origini: « Dio con somma benignità dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio (cfr. 2Cor 1,20 e 3,16-4,6), ordinò agli Apostoli di predicare a tutti, comunicando loro i doni divini, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e uomini della loro cerchia, i quali, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annunzio della salvezza »[21]. Capi dell'Israele escatologico, i Dodici continuano la « raccolta » iniziata dal Signore, e lo fanno anzitutto trasmettendo fedelmente il dono ricevuto, che è la buona novella del Regno venuto agli uomini in Gesù Cristo. La comunità dei discepoli, che così nasce, si riconosce convocata dalla parola apostolica, fondata sulla testimonianza di coloro che per primi hanno fatto esperienza del Signore, guidata e istruita da essi e da quanti essi si associeranno nel ministero della Parola e della comunione, impegnata a trasmettere ad altri se stessa come presenza attuale del Signore e del suo mistero pasquale nello Spirito. Lo mostra con efficacia questa antica testimonianza della fede cristiana: « (Gli apostoli) sul principio affermarono la fede in Gesù Cristo e stabilirono Chiese per la Giudea e subito dopo, sparsi per il mondo, annunziarono la medesima dottrina e una medesima fede alle nazioni e quindi fondarono Chiese presso ogni città. Da queste poi le altre Chiese mutuarono la propaggine della loro fede e i semi della dottrina, e continuamente la mutuano per essere appunto Chiese. In questa maniera anche esse sono ritenute apostoliche come discendenza delle Chiese degli apostoli »[22].

Ora, « ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede »[23]. La tradizione è il Vangelo vivo, annunciato dagli apostoli nella sua integrità, procedente dalla pienezza della loro esperienza unica e irripetibile, in quanto « trova la sua espressione tra i molti credenti, sotto l'influsso dello Spirito Santo che li vivifica: infatti per opera loro la fede viene comunicata agli altri... Si capisce da sé, dunque, che non è assolutamente possibile scindere la tradizione dalla vita stessa della Chiesa »[24]. La Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa.

---

fonti della Chiesa, Roma 1979. Un importante contributo ecumenico fu costituito dalla IV Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Montréal nel 1963: P. C. Rodger - L. Vischer, *Scripture, Tradition and Traditions. The Report from Montréal 1963*, London 1964. La distinzione fra la successione apostolica del ministero ordinato e l'apostolicità di tutta la Chiesa era stata introdotta dalla Sezione III della Conferenza, sotto l'influenza di uno studio di E. Schlink, *Die apostolische Sukzession*, in *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 79-114 (= *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195). Cfr. pure in prospettiva analoga il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* (17.4.1974), in *Il Regno Documenti* 19 (1974) 421-425.

[20] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 207.

[21] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 7.

[22] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* (200 circa), 20: *PL* 2,32.

[23] *Dei Verbum*, 8.

[24] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 51.

b) *Scrittura e Tradizione nello Spirito*

Per rispondere alle esigenze dell'annuncio e del continuo nutrimento della fede delle comunità già radunate, la testimonianza apostolica degli inizi venne messa per iscritto: il processo di trasmissione, redazione, e strutturazione formale da cui nasce la Scrittura del Nuovo Testamento si compie — nella convinzione profonda della Chiesa sin dalle origini — sotto l'azione dello Spirito Santo. Così, già la stessa elaborazione del testo neotestamentario è un'espressione della κοινωνία dello Spirito nel tempo: il soffio di Dio, presente e operante con segni potenti nella comunione della Chiesa nascente, agisce anche nell'ispirazione degli autori, che hanno redatto la Scrittura dell'alleanza nuova e definitiva. La coscienza dell'azione dello Spirito nella trasmissione della rivelazione è presente nella fede delle origini: la salvezza « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Le Scritture, che annunciano la salvezza in Cristo, sono ispirate da Dio: « Le sacre Scritture possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona » (2Tm 3,15s). E l'ispirazione di una scrittura profetica è una mozione dello Spirito Santo: « Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio » (2Pt 1,20s).

La Scrittura del Nuovo Testamento, redatta nella comunione dello Spirito Santo, che è la Chiesa, è dunque in se stessa un'espressione della tradizione vivente fondata sugli apostoli: più precisamente, essa costituisce il momento fontale normativo della tradizione apostolica. « La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio,

affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano »[25]. Unite nella stessa sorgente, che è l'evento Cristo e la « raccolta » dell'Israele escatologico da lui compiuta, al servizio della stessa comunità della salvezza, congiunte dall'unico Spirito, che attualizza nel tempo la stessa, unica sorgente di vita, Scrittura e Tradizione non possono essere né separate, né contrapposte: « La Tradizione è la vita dell'Evangelo e dello Spirito nella Chiesa. Non si può né distinguerla né opporla alla Scrittura: senza di essa la Scrittura non sarebbe giunta fino a noi, oppure ci resterebbe incomprensibile. La Tradizione è lo Spirito Santo che spiega l'Evangelo alla Chiesa. Ma d'altra parte senza la Scrittura la Tradizione non avrebbe norme né limiti: tutto potrebbe essere detto e vissuto, senza il controllo necessario di una Parola scritta »[26]. Un'unica corrente di grazia ricevuta e donata unisce Dio, Cristo, gli apostoli e le Chiese apostoliche, e quindi la Scrittura, registrazione ispirata del momento fondativo iniziale di questa corrente nella storia, e la Tradizione, continuazione viva del medesimo processo di recezione e trasmissione sotto la guida dello Spirito Santo: « Se la cosa sta così, ne consegue che si debba considerare vera solo quella dottrina che concordi con la dottrina delle Chiese apostoliche, madri e sorgenti della fede; perché senza dubbio essa comprende l'insegnamento che le Chiese ricevettero dagli apostoli, gli apostoli da Cristo e Cristo da Dio »[27].

Alla Scrittura spetta il primato sulla Tradizione, poiché essa registra l'unicità dell'esperienza apostolica sotto l'azione dello Spirito Santo: perciò su di essa la Tradizione deve costantemente verificarsi come sul suo fondamento normativo: « La tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli.

---

[25] *Dei Verbum*, 9. Sul rapporto fra Tradizione e Scrittura cfr. ad esempio le lucide riflessioni di P. Benoit, *Ispirazione e rivelazione*, in *Concilium* 1965, n. 4, 15-33.

[26] M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito*, *o. c.*, 61.

[27] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 21: *PL* 2,33. Cfr. pure 32: *PL* 2,45.

Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta »[28]. Tuttavia, è parimenti vero che i sensi profondi della Scrittura non si schiudono al di fuori della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo, che è la tradizione vivente. Questa convinzione è presente alla coscienza della Chiesa ininterrottamente nella sua storia: basti solo pensare al dato di fatto inequivocabile che è stata la Chiesa a fissare il canone delle Sacre Scritture, ammettendo in esso alcuni testi ed escludendone altri, tutti circolanti nelle comunità del II secolo, in base ad un discernimento di fede, che i credenti riconoscono guidato dallo Spirito Santo. Il Vangelo della salvezza, registrato nelle Scritture, vive dunque nella Chiesa in un modo così profondo, che la κοινωνία ecclesiale dello Spirito può farsi arbitro dell'autenticità di esse. È anzi in generale ad essa che spetta di determinare, sempre sotto la guida dello Spirito, la « regula fidei », il complesso dei contenuti fondamentali della fede apostolica e della prassi cristiana, norma e fondamento della predicazione e dell'insegnamento nel cristianesimo dei primi secoli[29]. Ireneo, alla fine del II secolo, non esita perciò ad affermare: « Se gli stessi Apostoli non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non bisognerebbe forse seguire l'ordine della Tradizione, da essi trasmesso a coloro ai quali affidavano le Chiese? Proprio a questo ordine hanno dato il loro consenso molte genti illetterate che credono in Cristo: esse possiedono la salvezza scritta ''senza inchiostro'' né carta ''dallo Spirito del Dio vivente nei cuori'' (2Cor 3,3), e custodiscono con grande cura l'antica tradizione »[30]. Esempi vivissimi del fatto che la tradizione vivente veniva intesa come fedele trasmettitrice e custode della fede e della comunione apostolica sono le liturgie di consegna del Simbolo, del Padre nostro o dei Salmi, in cui si esprimeva l'idea che la Chiesa genera figli per Dio consegnando loro la fede nell'esperienza dello Spirito, da lei ricevuta e vissuta[31].

---

[28] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 67.

[29] Cfr. V. Grossi, *Regula fidei*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1984, 2981s.

[30] *Adversus Haereses*, III, 4, 1s: *PG* 7,856 (Harvey 2,15). Per una presentazione del concetto di Tradizione in Ireneo cfr. H. Holstein, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968.

[31] Ricca documentazione su queste forme di *traditio* o *redditio* in Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 26-43. Ad esempio la tradizione della Chiesa napoletana all'inizio del VI secolo prevedeva per i catecumeni la *Traditio Psalmorum* alla III domenica di Quaresima, quella del *Pater* alla IV e la *Traditio Symboli* alla V: cfr. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* I/2, 2526.

Come rapportare, allora, in un'autentica obbedienza all'unico Spirito la testimonianza della Scrittura e la tradizione apostolica, intesa come l'insieme della vita ecclesiale, in cui si trasmette e si attualizza l'evento Cristo? Da una parte, la Scrittura giudica la Tradizione, perché ciò che essa contiene è la rivelazione da cui la tradizione vivente nasce e su cui essa si fonda: un asserto o una prassi in aperta contraddizione con la testimonianza della Scrittura non può certamente appartenere alla tradizione apostolica. D'altra parte, però, l'interpretazione delle Scritture potrebbe essere soggetta ad ogni arbitrio, se non vi fosse un criterio oggettivo su cui misurarla: la storia del cristianesimo insegna come l'autoevidenza della Parola di Dio, la pretesa cioè che essa si spieghi da sé (*Scriptura suipsius interpres*), possa essere usata per dimostrare tutto e il contrario di tutto[32]! Peraltro, la coscienza ermeneutica dei tempi moderni ha evidenziato come ogni interpretazione sia segnata dalla storicità, precisamente in quanto dipende dalla circolarità che si stabilisce fra l'oggetto da interpretare e il soggetto interpretante, segnato dai condizionamenti più diversi e mutevoli del suo particolare « punto di vista »[33]. La Tradizione, in quanto κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, dimostra qui la sua efficacia al servizio della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura: lì dove un'interpretazione della rivelazione esprime il consenso unanime degli interpreti della Chiesa nel tempo, essa ha titoli sufficienti per essere considerata parte della fede apostolica. È quanto sostiene il cosiddetto « canone leriniano », formulato da san Vincenzo di Lerins intorno alla metà del V secolo: « Nella Chiesa cattolica bisogna avere la più grande cura nel ritenere ciò che è stato creduto dappertutto, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*): nel suo significato vero e proprio, infatti, ''cattolico''... esprime ciò che racchiude l'idea di universalità »[34]. La comunione richiesta per riconoscere l'autenticità della tradizione deve essere dunque cattolica in senso plenario: « Ma questo avverrà, se noi seguiremo l'universalità, l'antichità, il consenso generale. Seguiremo l'universalità, se confessiamo come unica vera

fede quella che la Chiesa intera professa in tutto il mondo; l'antichità, se non ci discostiamo in alcun punto dai sentimenti manifestamente proclamati dai nostri santi predecessori e padri; il consenso generale, infine, se, all'interno di questa antichità, facciamo nostre le definizioni e le dottrine di tutti, o quasi tutti i vescovi e i maestri »[35]. Nella varietà e complessità della storia, in cui si è compiuta la rivelazione ed in cui si realizza la sua trasmissione, risplende l'unità cattolica della Chiesa nella sinfonia della tradizione vivente, segno e frutto della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo: « La domanda: Qual è la dottrina di Cristo? è sempre una domanda storica; essa significa: Che cosa si è insegnato nella Chiesa dal tempo degli apostoli? che cosa dice la tradizione *unanime e perpetua*? »[36].

---

[32] Cfr. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 272ss.

[33] Cfr. ad esempio H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985^2.

[34] *Commonitorium*, II, 5: *PL* 50,639 (l'anno è il 434). Cfr. Vincenzo di Lerino, *Commonitorio. Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, a cura di L. Longobardo, Roma 1994, 65.

Il « canone leriniano », tuttavia, non è privo di limiti: essi si presentano anzitutto nella difficoltà della sua applicazione: « Non è possibile... assumere le testimonianze della tradizione in maniera puramente materiale: devono invece essere valutate. Il fatto materiale di un accordo o di un disaccordo di maggiore o minore ampiezza non è sufficiente perché si possa parlare di *consensus*... Può accadere che il germe decisivo per l'avvenire non sia quello che appare oggi più manifesto, e che la linea di vita della fede non passi attraverso i grandi dottori in quel momento e in quel punto determinati »[37]. Inoltre, dell'idea biblica di “testimonianza” la regola dell'unanime consenso assume soprattutto l'aspetto di memoria attualizzante, molto meno quello di profezia anticipante: il rischio di chiusura alla novità non vi è assente. Se si pensa che la tradizione apostolica è anzitutto espressione della comunione dello Spirito nel tempo, e che questi è lo Spirito di vita, che soffia dove vuole, si avverte addirittura il pericolo di immobilismo, che una rigida applicazione del « canone leriniano » potrebbe comportare. Sensibile alla sinfonia della verità nella carità e tuttavia più legato al « già » che al « non ancora » dell'approfondimento credente della rivelazione, il criterio dell'unanime consenso può servire di ausilio e di indicazione nella determinazione del contenuto apostolico

---

[35] *Commonitorium*, II, 6: tr. it. 65s.

[36] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 42.

[37] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 302s. Sui limiti e le possibilità del « canone leriniano » cfr. pure G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. Latourelle - G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982^{2}, 399-405.

della fede e della prassi cristiane, ma non va isolato rispetto ad altri criteri fondamentali per il discernimento della verità nella tradizione apostolica: in particolare, il criterio del « sensus fidei » e del « consensus fidelium », quello della « recezione » e quello legato al « carisma di verità », affidato dal Signore al ministero d'unità della Chiesa.

Mentre il « canone leriniano » « è concentrato sul passato, il *sensus fidei* si rivolge all'*attuale* sensibilità trovata nell'intero corpo dei credenti. Qui ed ora lo Spirito Santo ne guida l'istintivo discernimento in materia di fede »[38]. La κοινωνία dello Spirito si manifesta nell'oggi della Chiesa attraverso questa « funzione di intelligenza della fede »[39], da Lui stesso suscitata e guidata nei credenti: « La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che le è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente “alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi” (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita »[40]. Nell'esercizio del *sensus fidei* la memoria attualizzante del Salvatore si congiunge all'apertura al nuovo, che Egli stesso dice alla Chiesa nei segni dei tempi e nell'esperienza dello Spirito: perché il discernimento prodotto sia autentico, è però necessario che il *consensus* abbia sempre un respiro cattolico ed eviti ogni chiusura settaria. È per questo che il criterio del *sensus fidei* non può essere utilizzato in forma assoluta, ma va determinato alla luce dei rapporti vitali con la totalità della Chiesa nel tempo e con la sua comunione articolata, in cui la tradizione apostolica si lascia riconoscere e precisare.

In quanto realtà viva, vivificata dallo Spirito nel tempo, la κοινωνία ecclesiale nella fede può conoscere sviluppi ed appro-

fondimenti, che nulla tolgono alla fondamentale unità e completezza del dono della rivelazione, ma ne consentono la sempre più piena penetrazione da parte dei credenti: « La tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[41]. La conoscenza teologica, il ministero di unità in campo dottrinale e l'intelligenza spirituale, frutto dell'esperienza dello Spirito, non possono dunque essere separati, ma devono « cospirare » in una comune tensione di appropriazione consapevole del dono di Dio: i frutti di questa crescita articolata e complessa possono essere riconosciuti dalla Chiesa in particolare attraverso il processo vivo di discernimento e di assimilazione, cui si dà il nome di « recezione » (*receptio*)[42].

---

[38] G. O'Collins, *Criteri...*, *o. c.*, 405.

[39] È la tesi dell'ampia e documentata ricerca di D. Vitali, “*Sensus fidelium*”. *Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

[40] *Lumen Gentium*, 12.

In questo processo, per il quale il « corpo ecclesiale fa sua nella verità una determinazione che esso non s'è data da se stesso, riconoscendo così, nella misura dichiarata, una regola che conviene alla sua vita »[43], emerge il carattere profetico della testimonianza dello Spirito: è Lui a guidare i credenti all'intelligenza piena della verità e a far loro conoscere le cose future (cfr. Gv 16,13), facendo crescere la tradizione apostolica nella comprensione degli eventi e delle parole di salvezza in essa stessa trasmessi. Ciò che la fede e la vita della Chiesa recepiscono di quanto di nuovo ad esse viene proposto nell'intelligenza della rivelazione, può considerarsi parte del patrimonio della « tradizione apostolica », come invece va da essa escluso ciò che la stessa

---

[41] *Dei Verbum*, 8.

[42] Cfr. Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336 e, con più ampia documentazione, *La réception comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403. Cfr. pure E. Lanne, *La réception*, in *Irénikon* 55 (1982) 198-213; A. Houtepen, *Reception, Tradition, Communion*, in M. Thurian (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1983, 140-160; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 140-164 (con ricca bibliografia: n. 107).

[43] Y. Congar, *La ricezione...*, *o. c.*, 1307.

fede e la stessa prassi rigettano nel tempo come estraneo ad esse, anche soltanto lasciandone cadere ogni rilevanza: in questo senso, il criterio della « receptio » applica alla realtà ecclesiale nel suo insieme l'invito evangelico a riconoscere l'albero dai frutti (cfr. Mt 7,16-20; 12,33; Lc 6,43s). I fondamenti della recezione si rapportano allora alla duplice convinzione che « la Chiesa universale non può errare nella fede, e il consenso, l'unanimità è un effetto dello Spirito Santo e un segno della sua presenza »[44]: i frutti dello Spirito, insomma, si lasciano riconoscere specialmente lì dove la κοινωνία è realizzata ed espressa nel tempo e nello spazio (cfr. Gal 5,22). Lì è presente la tradizione apostolica.

Tuttavia, tanto il criterio del « consensus fidelium », quanto quello della « receptio » possono risultare di difficile applicazione: se essi danno ragione della possibilità di sviluppo della tradizione ben più che il « canone leriniano », suppongono non di meno un'opera di discernimento che non sempre è univoca, né inequivocabile. Ciò che non è recepito oggi, potrebbe esserlo domani, e ciò che il senso della fede riconosce al presente come vero, può non essere stato affatto tematizzato nel passato. Ecco perché nella comunione della Chiesa intera, custode e trasmettitrice della verità rivelata mediante la « traditio apostolica » sotto l'azione dello Spirito Santo, è necessario che ci sia un ministero, dotato del carisma di discernimento della verità per l'utilità comune: in quanto Parola viva la rivelazione è stata affidata a una comunità viva, che sotto la guida dello Spirito la ricevesse e la trasmettesse. E in questa comunità viva c'è chi — ripresentando il Signore Gesù, buon pastore — svolge la funzione di capo del corpo, perché esso cresca armonicamente articolato nell'unità di tutte le membra: « Non si dà rivelazione se non vi è un'autorità che stabilisca quello che ci è stato rivelato »[45]. « La teologia cattolica vede nell'ufficio il criterio della Parola: essa non conosce una Parola quasi ipostatica, autonoma e distinta dalla Chiesa, ma la Parola vive nella Chiesa, come la Chiesa della Parola — una relazione di reciproca dipendenza e rapporto »[46]. La « tradizione apostolica » di

tutta la Chiesa rinvia così necessariamente, per intrinseca esigenza di verità, alla « successione apostolica » del ministero.

---

[44] *Ib.*, 1329.

[45] J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845; edizione riveduta: 1878^{2}), Bologna 1967, 98. Cfr. l'intera Sezione II del Capitolo II: 84-102.

[46] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 116. Cfr. l'intero Capitolo III: « L'ufficio ecclesiastico e l'unità della Chiesa »: 115-131.

c) *La « successione apostolica » del ministero*

« Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campagne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio » [47]. Questo testo della fine del I secolo lo descrive in maniera mirabile il processo di trasmissione dell'ἐπισκοπή dagli Apostoli ai loro successori: in forza della pienezza di potere concessagli in cielo e in terra (cfr. Mt 28,18-20), il Signore Gesù, l'inviato del Padre, ha inviato a sua volta gli apostoli a realizzare la « raccolta » dell'Israele escatologico, da lui iniziata, fino al compimento pieno del « pellegrinaggio dei popoli » ed al suo ritorno glorioso. Questo mandato — al di là dell'esperienza unica ed irripetibile che gli apostoli hanno avuto del contatto personale col Cristo — implica un servizio pastorale (« fate discepole tutte le nazioni... »), liturgico (« battezzandole... ») e profetico (« insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato »), garantito dalla vicinanza del Signore fino alla consumazione del tempo (« ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo »).

Nella fedeltà al mandato ricevuto, i Dodici dapprima integrano il loro numero con l'elezione di Mattia al posto di Giuda (cfr. At 1,15-26), quindi si vanno associando altri nelle funzioni loro affidate dal Cristo, perché continuino il ministero apostolico: così, Paolo — che pure è stato costituito apostolo direttamente dal Risorto (cfr. ad esempio Rm 1,1ss) —, confronta con loro il suo Vangelo (cfr. Gal 1,18), si preoccupa di trasmettere ciò che ha ricevuto (cfr. 1Cor 11,23) e ad essi — « ritenuti le colonne » — viene associato nella distribuzione dei compiti apostolici, insieme con altri (Barnaba: cfr. Gal 2,9). Come all'inizio della condizione di apostolo c'è una chiamata ed un invio del Risorto, così la chiamata e l'invio di altri, operati nella forza dello Spirito da parte di chi è già costituito nel ministero apostolico, saranno la via per la quale il ministero della ἐπισκοπή si andrà stabilendo nella Chiesa. Certo, la sua configurazione precisa si evolverà progressivamente rispetto agli inizi fino ad assumere la forma — già chiaramente attestata in Ignazio di Antiochia agli inizi del II secolo [48] — del triplice ufficio di vescovo, presbitero e diacono: questa evoluzione deve considerarsi analoga a quella che porterà a fissare il Canone delle Scritture, ed esattamente come questa implica l'autorità e il potere della Chiesa nel definire per l'avvenire le norme ad essa trasmesse dalla tradizione degli apostoli e il discernimento da essa operato fra una pluralità di esperienze e di forme carismatiche e ministeriali presenti nelle comunità cristiane delle origini [49].

Così, la successione nella funzione episcopale verrà ben presto ritenuta garanzia della perseveranza nella tradizione apostolica: il legame fra di essa e la comunità degli apostoli sarà inteso tanto nella linea della continuità storica, come mezzo che assicura il rapporto della comunione ecclesiale attuale a Cristo e la sua presenza in essa, quanto in senso spirituale, perché nella successione apostolica del ministero si riconoscerà un luo-

go privilegiato dell'azione e della trasmissione dello Spirito Santo[50]. Testimonianza di queste convinzioni è, ad esempio, nella seconda metà del II secolo, il testo seguente di Ireneo di Lione: « La tradizione degli apostoli, manifesta in tutto quanto il mondo, si mostra in ogni Chiesa a tutti coloro che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi. Ora essi non hanno insegnato né conosciuto nulla di ciò che costoro insegnano delirando. Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto misteri reconditi, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse. Volevano infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili in tutto coloro che lasciavano come successori, trasmettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo »[51].

---

[47] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk 1,152.156).

[48] *Ad Magnesios*, 6,1: *PG* 5,668 (Funk 1,234); cfr. *Philad.* 4: *PG* 5,700 (Funk 1,266); *Smyrn.* 8,1.2: *PG* 5,713 (Funk 1,282).

[49] Cfr. fra la vastissima bibliografia: T. Böcker, *Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989; K. Kertelge (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Roma 1977; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: éveques, presbytres, diacres*, Paris 1971; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt a. M. - Bern 1982; E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971; E. Schweizer - A. Diez Macho, *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto*, Brescia 1980.

Ireneo — adducendo a motivo che sarebbe troppo lungo enumerare le successioni di tutte le Chiese (« omnium ecclesiarum enumerare successiones ») — si concentra quindi su quella « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo », indicando la tradizione della fede, che in essa giunge fino a noi dagli apostoli mediante le successioni dei vescovi: in tal modo la successione episcopale della Chiesa di Roma diviene il segno, il criterio e la garanzia della comunione ininterrotta della fede apostolica[52]: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principialità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa (*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[53]. La successione episcopale — verificata nella comunione con quella della Chiesa di Roma — è dunque il criterio della permanenza delle singole Chiese nella tradizione della fede apostolica e lo strumento attraverso il quale essa giunge a noi dalle origini: « Con questo ordine e con questa successione è giunta fino a noi la tradizione che è nella Chiesa a partire dagli apostoli e la predicazione della verità. E questa è la prova più completa che una e medesima è la fede vivificante degli apostoli, che è stata conservata e trasmessa nella verità »[54]. Analogamente attesta Tertulliano, a cavallo fra il II e il III secolo, in polemica con gli eretici: « Indichino le origini delle loro Chiese, elenchino l'ordine dei loro Vescovi che decorre per successione a partire dall'inizio, di modo che il primo Vescovo abbia per autore e predecessore uno fra gli apostoli o fra gli uomini apostolici, che sia stato costantemente accanto agli apostoli. Questo è il modo con cui le Chiese apostoliche dimostrano la loro autenticità »[55].

Secondo queste testimonianze della Chiesa antica l'apostolicità della comunione ecclesiale consiste senza alcun dubbio nella fedeltà alla fede e alla prassi degli apostoli, che a loro volta assicurano il legame storico e spirituale della Chiesa con Cristo: la successione apostolica del ministero episcopale, tuttavia, è la sola via che garantisca la fedele trasmissione della testimonianza apostolica. Quello che rappresentano gli apostoli nel rapporto fra il Signore Gesù e la Chiesa delle origini, lo rappresenta analogamente la successione ministeriale nel rapporto fra questa e la Chiesa attuale. Essa non è una semplice concatenazione materiale, ma lo strumento storico di cui si serve lo Spirito per comunicarsi agli eletti, consacrati vescovi per mezzo dell'imposizione delle mani e la preghiera di vescovi. Ne è testimone il rito dell'ordinazione episcopale documentato alla fine del II secolo da Ippolito Romano: « Sia ordinato vescovo chi è stato scelto da tutto il popolo... I vescovi, col consenso di tutti, impongano le mani sull'eletto, mentre i sacerdoti assistano senza far nulla. Tutti tacciano, ma preghino in cuor loro per la discesa dello Spirito Santo. Poi uno dei vescovi presenti, a richiesta di tutti, imponga la mano su colui che riceve l'ordinazione episcopale e preghi dicendo: Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo... effondi la potenza dello Spirito sovrano, che hai dato al tuo diletto figlio Gesù Cristo e questi ai santi apostoli... »[56]. La consacrazione episcopale appare dunque caratterizzata già nella seconda metà del II secolo da un elemento cristologico — la

continuità con Cristo stabilita mediante la successione del collegio episcopale a quello apostolico —, da un aspetto ecclesiologico — il ruolo della Chiesa nella scelta e nella recezione del vescovo —, e da un carattere epicletico — per cui tutto avviene nell'invocazione e nell'accoglienza dello Spirito Santo, che si effonde attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. « Lo Spirito di Cristo ''tramanda'' *se stesso* per la catena delle imposizioni delle mani, ed è giunto così fino a noi nella consacrazione episcopale »[57]. Anche la successione apostolica del ministero si presenta allora come un aspetto — certamente decisivo, in quanto di necessaria garanzia — della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo!

---

[50] Cfr. il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., II: 422s.

[51] *Adversus Haereses*, III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,8).

[52] Cfr. L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[53] *Ib.*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

[54] *Ib.*, III, 3, 3: *PG* 7,851 (Harvey 2,12). Cfr. pure III, 4, 1: *PG* 7,855 (Harvey 2,15).

[55] *De praescriptione haereticorum*, 32: *PL* 2,44.

[56] Ippolito Romano, *Traditio apostolica*, 2: B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Paris 1946, 26s, e *La tradizione apostolica*, tr. R. Tateo, Roma 1979, 58ss.

Nell'unica comunione della tradizione apostolica, la successione del ministero è dunque lo strumento di cui si serve lo Spirito Santo per assicurare la continuità della Chiesa nella tradizione degli apostoli: l'apostolicità ministeriale, perciò, non solo non esclude, anzi al contrario implica ed esige l'apostolicità della fede, ponendosi precisamente al suo servizio come suo segno e strumento. A tal punto questa convinzione è presente, che alla successione nel ministero la Chiesa antica vede associato un « carisma certo di verità »: « Occorre obbedire a coloro che sono presbiteri nella Chiesa, a quelli che hanno ricevuto la successione dagli apostoli... quelli che con la successione dell'episcopato ricevettero un carisma certo di verità secondo il beneplacito del Padre »[58]. Ai vescovi attraverso la successione apostolica è affidato un ministero di unità della fede, che si esplica nel magistero autorevole di custodia della tradizione apostolica e di discernimento autentico di essa, grazie all'assistenza dello Spirito Santo: « L'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio »[59]. In particolare, al Vescovo della Chiesa di Roma, centro e criterio della comunione della fede apostolica, spetta il compito, sostenuto e garantito dallo Spirito, di confermare i fratelli nella fede in continuità col mandato conferito a Pietro (cfr. Lc 22,32), mediante la parola e la testimonianza autorevole. In quanto successore dell'apostolo, su cui come su roccia Cristo ha edificato la Chiesa, e vescovo della Chiesa consacrata dal martirio di Pietro e di Paolo, il Vescovo di Roma è la voce e il garante supremo della tradizione apostolica, e lo è nella κοινωνία dello Spirito Santo come vero « servo dei servi di Dio ».

Nella stessa unità della tradizione, d'altra parte, l'apostolicità di ministero deve continuamente verificarsi sull'apostolicità di dottrina: « Non si può accettare che una ''successione apostolica'' valida e una vera apostolicità possano essere giustificate dalla semplice validità formale »[60]. Al contrario, l'ortodossia è stata sempre normalmente considerata dalla Chiesa come condizione indispensabile della funzione ministeriale: « Non si è successori degli apostoli, se non restando nella fede degli apostoli »[61]. Si può affermare che « non c'è alcun vicariato degli apostoli — nel senso antico di una continuità e di una rappresentazione attuale —, alcuna successione, se non nella continuità della fede con essi »[62]. Sant'Anselmo riconosce che « i vescovi salvaguardano la loro autorità nella misura in cui concordano con il Cristo: ugualmente la perdono se sono in disaccordo con lui »[63]. E San Tommaso non esita ad affermare: « Ai profeti e agli apostoli noi crediamo in quanto il Signore ha dato testimonianza per loro coi miracoli... Ai loro successori crediamo solo nella misura in cui ci annunciano ciò che gli apostoli ci hanno lasciato nella Scrittura »[64]. Perciò, Scrittura, Tradizione e Chiesa — nella ricchezza della sua articolazione carismatica e ministeriale — non andranno mai separate nel discernimento della fede apostolica: « Noi crediamo all'insufficienza di queste tre realtà (diremmo pure alla loro inconsistenza) se si separano l'una dall'altra, e al contrario, alla loro implicazione reciproca, sotto la causalità dello Spirito Santo,

---

[57] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, o. c., 643.

[58] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236). Il testo è citato in *Dei Verbum*, 8.

[59] *Dei Verbum*, 10.

[60] Y. Congar, *Apostolicità di ministero e apostolicità di dottrina*, in Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 54.

[61] Papa Sisto III (432-440), *Epist.* 6, citata da Congar, *ib.*, 59.

[62] Y. Congar, *Apostolicità...*, o. c., 67s.

[63] *Epist.* II,162: *Opera*, ed. Schmitt, t. IV, p. 35, l. 20s.

[64] *De Veritate*, q. 14 a. 10 ad 11um.

che è loro comune. Scrittura, Tradizione, Chiesa (ministero apostolico) rappresentano i mezzi, che Dio ha insieme disposto, sotto l'attività e l'influenza sempre attuale dello Spirito Santo, per comunicarci la rivelazione fatta una volta per tutte »[65]. L'unica κοινωνία dello Spirito nel tempo si esprime, così, in una « pericoresi » di aspetti, che fanno la complessità, ma anche la ricchezza, l'insondabile profondità, ma anche la bellezza, del mistero della Chiesa nella storia: « Chiesa, Vangelo e tradizione stanno insieme, o cadono insieme »[66].

5.3. LA COMUNIONE DEI SANTI

La comunione, realizzata dallo Spirito Santo nel cuore dei credenti e fra di loro, è accostata sin dai tempi più antichi all'idea della *santità*: la Chiesa è la « communio sanctorum », la « comunione dei santi ». L'espressione si trova nel Simbolo, detto degli Apostoli, alla fine del secolo IV[67], subito dopo la menzione della « santa Chiesa »[68], e fa parte della sezione del Credo dedicata alla Terza Persona divina: vi risuona chiaramente l'eco della κοινωνία dello Spirito Santo, di cui parla il Nuovo Testamento (cfr. 2Cor 13,13). Il primo livello di significato della formula, dunque, è quello, implicito, ma fondamentale, che la riferisce all'opera del Consolatore: la « communio sanctorum » è anzitutto « communio Sancti »; Colui che è il Santo santifica i suoi; la santità può essere attribuita alla « communio », perché lo Spirito, santo e santificatore, santifica la Chiesa, unificandola nella comunione. Il termine « sanctorum », poi, rimanda ad altri due livelli possibili di significato: intendendo il genitivo come neutro, e perciò riferito alle realtà sante (i « sancta »), l'espressione viene ad indicare la partecipazione ai beni e ai mezzi della salvezza, e quindi ai sacramenti, specialmente al battesimo ed all'eucaristia. Qualora invece si dia al genitivo « sanctorum » il significato personale, la formula rinvia ai « santi », alle donne e agli uomini santificati dallo Spirito e alla loro comunione nel tempo e per l'eternità. I tre significati di « communio sanctorum » sono tra loro in un rapporto profondo ed inscindibile: è lo Spirito Santo che attraverso i santi doni edifica la « comunione dei santi ». « In realtà — il termine greco e biblico κοινωνία, tradotto in latino *communio*, impone di vedere le cose in tal senso — si tratta del diritto di partecipare ai beni della comunità di salvezza, in solidarietà con i membri di questa comunità »[69]. La Chiesa è santa, perché è la comunione di quanti sono santificati dallo Spirito attraverso la partecipazione ai santi doni, da Lui stesso vivificati, per la resurrezione della carne e la vita eterna[70].

a) *La comunione dello Spirito santificante*

Secondo il primo livello di significato, la formula « communio sanctorum » rimanda al fatto che è lo Spirito Santo a santificare la Chiesa, facendone la « comunione dei santi »: perciò essa può venir chiamata Tempio santo, in cui lo Spirito dimora e agisce (cfr. Ef 2,21; 2Cor 6,16; 1Cor 3,16s). Come è sceso sul Verbo incarnato, ungendolo e facendone l'Unto, così lo Spirito scende sui singoli battezzati e sulla Chiesa, ungendola della santa unzione: « È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2Cor 1,21). Perciò, « la Chiesa si può chiamare la continuazione dell'unzione di Cristo per mezzo dello Spirito Santo »[71]. Grazie a questa unzione i cristiani formano una sola cosa, una sola « mystica persona » in Cristo: « Cristo e le sue membra sono un'unica persona mistica, per cui le opere del Capo sono in qualche modo quelle delle membra »[72]. È l'idea paolina della Chiesa Corpo di Cristo, resa tale grazie all'opera dello Spirito Santo, che la arricchisce di doni diversi, e la unifica nella comunione e nel servizio: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito;

---

[65] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 346s.

[66] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 103.

[67] Cfr. *DS* 19: è il testo, di tradizione occidentale, della *Explanatio Symboli* di Niceta, vescovo di Remesiana.

[68] Tanto che è da alcuni ritenuta un'apposizione di essa: così ad esempio il bel commento del *Catechismo Romano* del Concilio di Trento: I Parte, art. 9, par. 4.

[69] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II, *o. c.*, 71.

[70] Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

[71] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 220.

[72] « Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum »: San Tommaso, *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11um.

vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore... Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,4s.11-13).

La Persona divina dello Spirito, dunque, riempiendo i cuori delle tante persone umane, che formano la Chiesa, le santifica e le costituisce nell'unità del Cristo, misticamente prolungato nel tempo. La santità ontologica della Chiesa, la partecipazione cioè alla grazia dello Spirito Santo, è il fondamento indefettibile della sua esistenza e della sua comunione, ciò per cui la Chiesa è nella storia il popolo di Dio, il Corpo di Cristo, il Tempio santo: «Noi crediamo che la Chiesa è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato "il solo santo", ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio»[73]. Come l'Incarnazione è il mistero dell'unica Persona divina nelle due nature, umana e divina, così la Chiesa è il mistero dell'unica natura umana, santificata dallo Spirito Santo, nella molteplicità delle persone, unite all'unico Signore, Cristo, in modo da costituire in Lui per la grazia del Suo Spirito una Persona in molte persone: «Nella formula "una persona in molte persone..." con l'espressione "una persona" si intende lo Spirito Santo e con l'espressione "molte persone" si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi»[74].

---

[73] *Lumen Gentium*, 39. Tutto il capitolo V della Costituzione è dedicato al tema dell'universale vocazione alla santità nella Chiesa.

[74] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 21. Mühlen ritiene che la formula ecclesiologica da lui proposta — «una persona (uno Spirito) in molte persone (in Cristo e in noi)» — «come esclude il nestorianesimo ecclesiologico (naturalismo), così esclude pure il monofisismo ecclesiologico (misticismo)» (*ib.*). In essa, infatti, la Chiesa vi appare come «il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi» (268).

Unificati dallo Spirito, i credenti partecipano della sua santità, sono «separati» da Lui e in Lui per Dio, e in questa partecipazione comunicano fra di loro e con Cristo, realizzando la comunione ecclesiale. Anche la santità della Chiesa è un aspetto della κοινωνία dello Spirito Santo!

L'idea della Chiesa, santificata e unificata nello Spirito fino a divenire una sola persona mistica, trova un suo corrispondente biblico nell'immagine della Chiesa Sposa. Paolo scrive ai Corinzi: «Vi ho promessi ad un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo» (2Cor 11,2). Nella tradizione paolina il rapporto sponsale fra Cristo e la Chiesa è chiarito nel senso che è Lui a santificarla nel suo amore: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27). Questo lavacro purificatore, che fa della Chiesa la Sposa bella del Signore, è opera dello Spirito Santo: «Dio ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna» (Tt 3,5-7). Così lo Spirito, santificando la Chiesa, la unisce a Cristo come Sposa allo Sposo, realizzando in lei l'alleanza nuziale mediante la sua partecipazione al mistero pasquale del Signore, fino a che giungano a pieno compimento le promesse di Dio e si celebrino le nozze escatologiche dell'Agnello, quando la Sposa sarà pronta (cfr. Ap 19,6-8) e la Gerusalemme celeste scenderà dall'alto, «come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). Intanto, nel canto di invocazione e di lode della Chiesa santa, ininterrottamente «lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni!» (Ap 22,17). «Le nozze sono state celebrate; la Chiesa è la sposa; ma non è ancora la sposa tutta pura che il battesimo inaugurava. È tentata, nei suoi membri peccatori, di unirsi ad altri sposi (cfr. 1Cor 6,15s). L'unione, che deve consumarsi in un solo spirito (Spirito) è ancora imperfetta. Bisognerà che la Chiesa viva anch'essa, da parte sua, una Pasqua di morte e di resurrezione mediante la potenza dello Spirito. Le sue nozze saranno perfette soltanto escatologicamente. Essa vi aspira. Possiede lo Spirito solo come primizia, come ca-

parra. I gemiti che egli manda in noi verso il termine del Disegno di Dio (cfr. Rm 8,26-30) aspirano a questa consumazione»[75].

b) *La comunione ai santi doni*

La «communio Sancti» fa la Chiesa al tempo stesso ontologicamente santa, santificata da Lui e in Lui, ed esistenzialmente pellegrina verso il pieno compimento del dono di santità in essa posto. «Divenire ciò che è» sarà il compito della Chiesa nel tempo, in cammino verso la Patria. In modo particolare, la santificazione, che lo Spirito produce nel cuore dei fedeli e nella comunione ecclesiale, va compiendosi nella storia attraverso le parole e i gesti, in cui Egli comunica la sua grazia secondo la promessa del Signore. Queste sorgenti della santità della Chiesa, questi luoghi dell'incontro con Dio nel tempo, sono i sacramenti. Nella celebrazione sacramentale l'invocazione dello Spirito Santo sui doni da santificare (*epiclesi*) li trasforma, rendendoli santi e santificanti nella potenza di Colui, che li pervade: «L'epiclesi è una confessione liturgica, l'applicazione orante della teologia dello Spirito Santo... essa si colloca alla soglia di ogni comunione con Dio perché, secondo i Padri, non v'è accesso al Padre se non mediante il Figlio e non vi è accesso al Figlio, se non mediante lo Spirito Santo»[76]. Perciò, la «communio sanctorum» è anche, in senso proprio, «communio sacramentorum», comunione ai mezzi e ai doni della salvezza data da Dio in Cristo, attualizzata in essi dallo Spirito Santo. Nei sacramenti lo Spirito raduna la Chiesa nella concretezza delle diverse situazioni storiche e fonda la nuova prassi della comunità redenta: ripresentando in essi il mistero pasquale di Cristo, unica, vera sorgente di riconciliazione per gli uomini, il Paraclito suscita esistenze riconciliate e raccoglie il popolo dei credenti nell'unità e nella pace, donate dal Signore.

La santità della Chiesa trova, perciò, la sua fonte e il suo culmine nella celebrazione liturgica dei sacramenti: «La Chiesa è una ed attinge la sua santità dai sacramenti»[77]. La liturgia è «la grande pedagogia in cui impariamo ad acconsentire alla presenza della mancanza di Dio che ci chiede di dargli un corpo in questo mondo, compiendo così il sacramento in "liturgia del prossimo", e la memoria rituale di Gesù Cristo in memoria esistenziale»[78]. Alle sorgenti della liturgia il cristiano attinge la grazia della *sequela Christi*, per la quale dimora nella Trinità e ne esprime la vita di comunione, edificandosi in comunione con gli altri credenti come popolo di Dio nella storia, segno e strumento dell'unità dell'intero genere umano. Ed è ancora nell'evento liturgico che si manifesta il carattere intrinsecamente escatologico dei sacramenti, in quanto in essi la grazia si fa presente nel tempo come anticipo e caparra di eternità: in tal senso la liturgia, nella tensione fra il dono già ricevuto e sperimentato e la promessa non ancora compiuta, rivela in maniera pregnante come la santità nella Chiesa non sia altro che un anticipo della gloria nel tempo del pellegrinaggio, e la gloria nient'altro che la santità nel compimento della patria. «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore *finché egli venga*» (1Cor 11,26; cfr. Lc 22,18).

La convinzione che il popolo di Dio attinga ai sacramenti l'unione con Cristo, che lo costituisce come Chiesa santa nello Spirito, è stata espressa dai Padri con l'immagine della nascita della Chiesa dal costato trafitto di Cristo in Croce (cfr. Gv 19,34)[79]: nel sangue e nell'acqua che ne escono, sono visti i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, che generano e nutrono la Chiesa. Questo sgorgare ricorda, però, anche l'altro, promesso dal Cristo giovanneo, dell'acqua viva che viene da Lui nel cuore dei credenti, a loro volta resi sorgenti per gli altri: e quest'acqua è lo Spirito. «Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,39). Alla luce della complessa interpretazione patristica di questi testi, si può dire allora che «Cristo si manifesta come datore dello

---

[75] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II., o. c., 66s.

[76] P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia*, in *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, o. c., 259s: cfr. tutto lo studio, 239-264. Sull'azione dello Spirito nei sacramenti cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. III. *Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1983, 223-284.

[77] «Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur»: Ottato di Milevi, *Contra Parmenianum Donatistam*, II,1: *PL* 11,941.

[78] L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino-Leumann 1990, 183.

[79] Cfr. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, in *Gregorianum* 13 (1932) 489-527. Cfr. pure H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971, 289-394 («Flumina de ventre Christi»).

Spirito, e lo Spirito è la sintesi di tutti i beni della redenzione messianica, che scaturiscono dal corpo di Cristo, ossia dalla sua "glorificazione", dalla morte in croce »[80]. E poiché questa glorificazione è ripresentata dal Paraclito nei sacramenti, sono questi la sorgente concreta dell'acqua viva, il sangue e l'acqua in cui è possibile nascere dall'alto e di nuovo alla santità, a cui i discepoli sono chiamati. Nello stesso tempo, i sacramenti rendono i credenti sorgente di grazia e di vita per gli altri, « santi » contagiosi di « santità »: « Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno » (Gv 7,38).

La certezza, che attraverso la comunione ai sacramenti la Chiesa generi essa stessa figli per Dio, divenendo sorgente di vita e di santità nello Spirito, è testimoniata nella teologia dei Padri dalla bellissima immagine della « Mater Ecclesia »[81]: essa esprime l'idea di una Chiesa che si realizza continuamente nel dono di sé, nello scambio e nella comunicazione dello Spirito dall'uno all'altro dei credenti, ambiente generatore di fede e di santità nella comunione fraterna, nell'unanimità orante, nella partecipazione solidale alla Croce, nella testimonianza comune, vera anticipazione della Gerusalemme celeste, « nostra madre » (Gal 4,26). « La Chiesa-Madre nella concezione protopatristica è il concetto centrale di tutto l'anelito cristiano »[82]: e la generazione alla vita santa, che lo Spirito compie nella celebrazione ecclesiale dei sacramenti, è quella che rivela la Chiesa come « mater semper in partu ». La mediazione ecclesiale della salvezza è vista nella figura della Donna, che accoglie il seme divino e genera, nutre e alleva i suoi figli; la forma di questa mediazione è colta nel coinvolgimento di tutti i credenti, perché tutti i figli della Chiesa diventano a loro volta Chiesa Madre verso coloro che nascono alla salvezza. Nell'ambito della comunità, si situa il ministero, che, agendo come ripresentazione di Cristo ed espressione della paternità di Dio, assume i tratti dell'« elemento paterno, che rende possibile la maternità di tutti i credenti »[83]. L'esperienza della generosità materna della comunità spiega an-

---

[80] H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, *o. c.*, 294.

[81] Cfr. K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. (Bari) 1974, e H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1972.

[82] K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, *o. c.*, 110.

[83] *Ib.*, 218.

che l'amore, che a loro volta i credenti nutrono per chi li ha generati alla vita dello Spirito: la lode dell'amore cristiano alla Chiesa risuona costantemente nel mondo dei Padri. « I grandi della storia della Chiesa vivono nell'amore per la Madre Chiesa »[84]: essi la cantano come Madre dei viventi, Chiesa del dolore e Regina eterna.

La Chiesa è Madre dei viventi perché, come Eva dal primo Adamo, nasce dal costato del nuovo Adamo, morente in Croce: « Nel mistero della sua provenienza dal sangue del cuore di Dio si fonda la fecondità materna della Chiesa »[85]. Nello stesso sangue, reso presente nei sacramenti, la Chiesa è genitrice di vita nuova e piena nello Spirito. Essa è poi la Chiesa dei dolori, non solo a causa delle persecuzioni esterne, ma soprattutto per i tradimenti, i fallimenti, i ritardi e le contaminazioni dei suoi figli: « Essa rimane Chiesa del dolore, perché la "sicura libertà" per cui essa prega non si raggiunge mai sulla terra, e perché la storia con i suoi disinganni la riconduce continuamente alla Croce, quando essa diventa troppo entusiasta della terra »[86]. Nel dolore, confortato dalla grazia dei Sacramenti e dalla consolazione dello Spirito in essi diffusa, la Chiesa sostiene i suoi figli sofferenti e dà la vita per loro. La Madre dei dolori è, infatti, anche la Regina eterna, non solo perché attende la gloria, ma perché questa è già presente incoativamente nella « porta » della vita, che è il battesimo, nel « farmaco d'immortalità », che è l'eucaristia, nella pienezza dello Spirito, che è effusa in tutte le realtà sacramentali. Di qui viene alla Chiesa il senso cattolico della sicurezza della sua « santità »: anche se « casta meretrix », essa è e resta « luce che intercetta la luce del sole futuro e già ora la trasmette nella nostra oscurità »[87]. Perciò, a questa Chiesa i figli rimangono tenacemente attaccati, perché hanno bisogno di lei per essere generati ancora alla vita nei suoi sacramenti e realizzare così la santità, che è stata loro donata, attraverso tutto l'impegno della loro esistenza: « La Chiesa, l'amata, noi tutti la vogliamo amare. Noi rimaniamo incrollabilmente fedeli ad essa come ad una madre, che è così amorevole, così premurosa e benigna. Affinché con lei e per mezzo suo possiamo meritare di essere di casa presso Dio, Padre nostro »[88].

---

[84] H. Rahner, *Mater Ecclesia*, *o. c.*, 12.

[85] *Ib.*, 18.

[86] *Ib.*, 30.

[87] *Ib.*, 34.

c) *La comunione dei « santi »*

Quelli che lo Spirito ha raggiunto e reso partecipi della vita divina attraverso gli eventi sacramentali sono i « santi »: il termine è comune nel Nuovo Testamento per designare i credenti (cfr. ad esempio Rm 12,13; 15,26.31; 1Cor 1,2; 6,1s; Fil 1,1; 4,21s; Col 1,2 e 4; Ef 4,12; At 9,13.32.41; 26,10.18; Ap 13,7). La Chiesa, radunata dallo Spirito, è perciò detta a ragione la « comunione dei santi », delle donne e degli uomini, cioè, che fanno parte della κοινωνία dello Spirito Santo. Questa comunione è attuata incoativamente nel presente, ma tende al suo compimento finale, mentre già abbraccia coloro che hanno realizzato la loro ultima pasqua in Cristo: « Fino a che il Signore non verrà nella sua gloria e tutti gli angeli con lui (cfr. Mt 25,31) e, distrutta la morte, non gli saranno sottomesse tutte le cose (cfr. 1Cor 15,26-27), alcuni dei suoi discepoli sono pellegrini sulla terra, altri che sono passati da questa vita stanno purificandosi, altri infine godono della gloria contemplando chiaramente Dio uno e trino, qual è; tutti però, sebbene in grado e modo diverso, comunichiamo nella stessa carità di Dio e del prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria »[89].

La « communio sanctorum » è anzitutto la comunione dei discepoli del Signore, nella varietà dei carismi e dei servizi in essi suscitata dallo Spirito, e nella loro convergenza in vista della crescita comune: è la comunione della vita teologale e della corresponsabilità ecclesiale, vissuta nella reciproca accoglienza e solidarietà e nella sollecitudine verso i poveri. Le singole Chiese, in cui si attua l'unità della Chiesa universale, esprimono poi nella loro « communio » un ulteriore aspetto della « comunione dei santi », cooperando attraverso la comunione collegiale dei loro vescovi intorno al Vescovo della Chiesa, « che presiede nell'amore », alla testimonianza irradiante dell'unica fede, dell'unico Signore, dell'unico Spirito. La tensione di questa « comunione

---

[88] Quodvultdeus di Cartagine, Predica *Sulla professione di fede per gli aspiranti al battesimo*, III,12.13: *PL* 16,1200.

[89] *Lumen Gentium*, 49.

dei santi » al suo pieno compimento rientra nel senso stesso della missione del Figlio di raccogliere l'Israele escatologico, per suscitare l'atteso « pellegrinaggio dei popoli »: la « communio sanctorum » dovrà far risplendere sempre più la luce del santo Israele finale, perché giunga a compimento il disegno salvifico universale di Dio. Questo popolo santo, eletto ed amato da Dio, dovrà essere il segno a cui accorreranno i popoli, la nazione separata per Dio per divenire luce e salvezza per tutte le genti.

Tutta la comunità dell'alleanza è, perciò, inviata ad essere — con lo splendore della sua santità — appello e offerta di salvezza per i popoli in continuità con la missione degli apostoli: la « communio sanctorum » rivela l'aspetto dinamico dell'apostolicità della Chiesa. Il fatto che la Chiesa sia apostolica, cioè, « non significa unicamente che essa continua a confessare la fede apostolica, ma che essa è decisa a vivere secondo la norma della Chiesa primitiva, nata dai primi testimoni del Cristo e guidata dallo Spirito Santo, che il Signore le ha donato dopo la sua resurrezione. Le epistole e gli Atti degli Apostoli ci mostrano la presenza efficace dello Spirito nella Chiesa intera, non solo per quanto riguarda la sua diffusione, ma anche e più ancora nella trasformazione dei cuori: egli li rende conformi agli intimi sentimenti del Cristo... Quest'assimilazione ai sentimenti del Cristo e soprattutto alla sua morte sacrificale per il mondo è il significato ultimo di ogni vita che voglia essere cristiana, spirituale, apostolica »[90]. Alla permanenza nella fede apostolica deve dunque sempre congiungersi una continuità nella « sequela Christi », quell'« apostolica vivendi forma » per la quale la Chiesa attuale si sforza di vivere nella stessa novità di vita, nata dall'incontro con Cristo, di cui i primi testimoni della fede ci hanno lasciato memoria. Questa continuità nella vita apostolica si esprime anzitutto nella carità, effusa nei cuori dallo Spirito Santo, mediante cui la Chiesa rivela la luce della sua santità e fa risplendere la verità che salva[91]: « Dio ha largamente effuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato (cfr. Rm 5,5); perciò il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio »[92]. La carità, frutto dello

---

[90] Commissione Teologica Internazionale, *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., I,1 e 2: 522s.

[91] Cfr. le opere in collaborazione *De caritate Ecclesia. Il principio "amore" e la Chiesa*, Padova 1987, e *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Milano 1993.

[92] *Lumen Gentium*, 42.

Spirito, è la « forma » della Chiesa santa e apostolica, il suo principio vivificante e strutturante, la sua forza di unificazione e di irradiazione, ciò che la ordina dal di dentro al fine cui è chiamata, la santità [93].

Di questa carità — anima della « communio sanctorum » — è espressione altissima il « martirio », dove la testimonianza della fede apostolica è resa fino al dono della vita: la silenziosa eloquenza del sacrificio del martire, che va incontro alla morte per amore di Colui, che è la sola verità che salva il mondo, e per amore di coloro, per cui Cristo è morto, è cattedra ineccepibile della tradizione apostolica [94]. Nel martirio si offre con particolare evidenza l'identificazione mistica, compiuta dallo Spirito, fra Cristo e la Chiesa, « comunione dei santi »: « Il discepolo non è da più del maestro... è sufficiente per il discepolo essere come il maestro » (Mt 10,24s). « Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi » (Gv 15,20). « Saulo, Saulo, perché *mi* perseguiti? » (At 9,4). Nel martirio la morte risplende come aurora di vita, soglia che non interrompe l'unità di quanti, credendo, sono stati rigenerati nella comunione dello Spirito Santo.

Così, la « comunione dei santi », suscitata dal Consolatore ed espressa nella carità, viene a congiungere i « santi », impegnati nella storia, con quelli, che hanno già compiuto il loro esodo senza ritorno e vivono ora nella gioia della gloria di Dio. Ai pellegrini nel tempo questo aspetto della « comunione dei santi » è di modello e di aiuto: « L'unione di coloro che sono in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata, anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali. A causa infatti della loro più intima comunione con Cristo i beati rinsaldano tutta la Chiesa nella santità, nobilitano il culto che essa rende a Dio qui in terra e in molteplici maniere contribuiscono a una sua più ampia edificazione (cfr. 1Cor 12,12-27). Perché, ammessi nella patria e presenti davanti al Signore (cfr. 2Cor 5,8), per mezzo di lui, con lui e in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre, offrendo i meriti acquistati in terra mediante

---

[93] Cfr. P. Coda, *L'agápe come grazia e libertà*, Roma 1994, 136ss (« L'*agápe* "forma" dell'identità e della missione della Chiesa »). Sulla « caritas forma virtutum », in quanto le ordina al loro fine ultimo, cfr. San Tommaso, *Summa Theol.* II. II^{ae} q. 23 a. 8.

[94] Cfr. il bel testo di *Lumen Gentium*, 42. Cfr. poi M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, in *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 151-175; K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1965.

Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1Tim 2,5), servendo al Signore in ogni cosa e dando compimento nella loro carne, a ciò che manca alle sofferenze di Cristo per il suo corpo, che è la Chiesa (cfr. Col 1,24). La nostra debolezza quindi è molto aiutata dalla loro fraterna sollecitudine » [95]. E poiché sempre nuovamente il popolo dei pellegrini ha bisogno di questo aiuto, la Chiesa non ha mai cessato di riconoscere e proclamare dei « santi », sotto la guida e con l'assistenza dello Spirito di santità, nella comunione vissuta della fede, della speranza e della carità.

Le motivazioni di questa prassi risiedono anzitutto nella convinzione che, se « la gloria di Dio è l'uomo vivente » (« gloria Dei vivens homo »: Sant'Ireneo), riconoscere il pieno compimento della vita e dell'amore in una creatura umana, per fragile e limitata che sia, significa confessare le meraviglie del Signore nel suo popolo. Dio è glorificato nei suoi « santi », in cui risplendono volti diversi dell'unica, inesauribile bellezza dell'Eterno. Il santo dimostra, poi, come la « visione di Dio sia la vita dell'uomo » (« vita hominis visio Dei »: Sant'Ireneo), rivela cioè come la grazia, ricevuta nella comunione della Chiesa, apra al cuore umano straordinarie potenzialità, consentendo alla persona di realizzare in pienezza il desiderio del Dio vivente, inscritto nella profondità del suo essere. La santità manifesta le infinite possibilità, cui Dio chiama l'uomo: e se la Chiesa non si stanca di proclamare i « santi », lo fa anche per ricordare all'uomo le sue potenzialità nascoste ed inesauribili, i sentieri così vari e diversi lungo i quali può costruire se stesso, denunciando in tal modo la miopia di ogni pregiudizio ideologico che voglia costringere gli esseri umani in schemi astratti, imposti perfino col potere. I « santi » sono, infine, le figure della speranza ecclesiale: in essi è già compiuto ciò che per il popolo dei pellegrini non è ancora realizzato. Essi sono la riprova che la promessa di Dio è senza pentimento e viene a realizzarsi nella vicenda umana: a chi è nel tempo dell'esilio, il santo testimonia la bellezza della patria, non per indurre a fuggire il tempo presente, ma per viverlo con spirito e cuore con la forza della speranza, che anche nel dolore presente sa tirare la pace e la novità del domani promesso. Così, è proprio dall'avvicendarsi dei tempi e dei bisogni, dei dolori e delle gioie della storia reale, che viene alla Chiesa lo stimolo a proclamare e venerare i « santi », voci dell'unica Parola di Dio, che in essi si è fatta evento, vita, condivisione, per parlare alle inquietudini e alle attese dei tempi.

---

[95] *Lumen Gentium*, 49.

Il luogo in cui la Chiesa fa particolare esperienza della « comunione dei santi » nel tempo e nell'eternità è la preghiera, specialmente liturgica: « Che gli apostoli e i martiri di Cristo, i quali con l'effusione del loro sangue avevano dato la suprema testimonianza della fede e della carità, siano con noi strettamente uniti in Cristo, la Chiesa lo ha sempre creduto, e li ha con un particolare affetto venerati insieme con la beata vergine Maria e i santi angeli, e ha piamente implorato l'aiuto della loro intercessione »[96]. Secondo l'ininterrotta tradizione della fede lo specifico della preghiera cristiana non è pregare *un* Dio, ma pregare *in* Dio, rivolgendosi nello Spirito per il Figlio al Padre[97]. È in questo movimento trinitario che la preghiera fa sperimentare la « comunione dei Santi », il vincolo profondissimo, cioè, che lega nello Spirito Santo non solo la Chiesa pellegrina a quella celeste, ma anche nel tempo presente l'intercessione degli uni a favore della sofferenza e del cammino degli altri: l'affidarsi alla Tutta Santa, la Vergine Madre Maria, il rivolgersi ai « santi », il chiedere l'aiuto della preghiera altrui e l'offrire con generosità la propria, lungi dal distrarre dalla contemplazione di Dio e dalla celebrazione della sua gloria, immettono più profondamente in esse[98]. La Chiesa, « comunione dei santi », trova così nella liturgia la sua più alta espressione e la sorgente sempre nuova, a cui rigenerarsi nella verità e nella pace della sua più profonda identità apostolica di « nazione santa », di popolo eletto per essere segno fra i popoli, perché — pregando *in* Dio — sperimenta la presenza vivificante dello Spirito, che grida in noi « Abbà, Padre » (Gal 4,6; Rm 8,15), e mediante Cristo ci unisce al Padre e fra noi nella comunione del tempo e dell'eternità.

---

[96] *Ib.*, 50.

[97] Cfr. specialmente W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, e C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965⁴.

[98] Cfr. *Lumen Gentium*, 50.

PARTE SECONDA

« SANCTORUM COMMUNIO »

La forma trinitaria della Chiesa

6.

LA CHIESA COMUNIONE

La Chiesa viene dalla Trinità attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito ed è destinata alla Trinità, chiamata a celebrarne la gloria nel pellegrinaggio del tempo, fino a che giungano a compimento le promesse di Dio e Lui sia tutto in tutti e il mondo intero sia la sua patria. In questo « frattempo » fra l'origine e la meta, la Chiesa si struttura a immagine della Trinità, una nella diversità, comunione articolata nella reciproca inabitazione dei doni, dei servizi e delle Chiese: « Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo opera la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo »[1]. La Chiesa « de Trinitate » è il popolo adunato dalla Trinità per la sua gloria, partecipe della sua vita divina e modellato sulle relazioni che uniscono le divine Persone nella loro distinzione e nell'insondabile unità del loro amore essenziale: « Così la Chiesa universale si presenta come "un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*) »[2].

A immagine e somiglianza di quanto avviene nella vita trinitaria, l'unità nella Chiesa fonda e alimenta ogni distinzione e articolazione particolare ed a sua volta di esse vive: l'unità ecclesiale è perciò detta « cattolica », in quanto attinge la pienezza e la totalità dell'essere ecclesiale (καθ'ὅλον significa appunto « secondo la totalità, l'interezza », e proprio così connota pure l'idea di universalità). Questa *unità cattolica* si esprime storicamente nella varietà delle sue concretizzazioni, comunicanti fra di loro in un rapporto di compenetrazione reciproca, analogo al mistero della mutua inabitazione delle Persone divine (« pericoresi »), tanto che la Chiesa universale si manifesta come comunione di Chiese, dalle quali e nelle quali essa esiste (« *communio ecclesiarum* »). « L'unità della Chiesa si fonda sulla pericoresi delle “Chiese”, sulla pericoresi dell'ufficio episcopale, sulla compenetrazione del dinamico noi dalla molteplice vitalità che è in essa... »[3]. A questo mistero di unità partecipano anche in varia misura quelle realtà ecclesiali, che non hanno conservato la pienezza della comunione cattolica, e che pure ad essa sono intimamente unite secondo dei veri e propri « *gradi di comunione* ». Così la Chiesa si offre veramente come « icona della Trinità », sacramento vivo della dispensazione del suo amore nel tempo.

---

[1] Concilio Vaticano II, Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 2.

[2] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. La citazione è di San Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: *PL* 4,553 (Hartel III A,285). Sul valore della preposizione latina "de" in questa espressione, in quanto indicativa contemporaneamente della causa efficiente, formale e finale, cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1969, I, 87. Cfr. pure Ch. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, a cura di J. M. Miller, Brescia 1967, 154, ed E. Zoghby, *Unità e diversità della Chie-* in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1967, 522.

6.1. L'UNITÀ DELLA « CATHOLICA »

È lo Spirito a realizzare l'unità della Chiesa “cattolica”: come testimonia il Nuovo Testamento, la κοινωνία dello Spirito Santo (2Cor 13,13) abbraccia il tempo e lo spazio. Lo Spirito « realizza l'interiorità mutua del tutto in ciascuno, in cui consiste il senso cattolico... Lo Spirito fa sì che tutti siano uno e che l'unità sia moltitudine... Lo Spirito nella Chiesa è il principio della presenza del passato e dell'escatologico nell'attuale, quello che possiamo chiamare il “tempo sacramentale”. Così lo Spirito fa la Chiesa *una*, secondo le dimensioni con cui noi la confessiamo tale e che sono le dimensioni del disegno salvifico di Dio »[4]. La pienezza del dono di riconciliazione e di unità, che è il mistero della *Catholica*[5], è dunque attuata nel tempo dall'opera del Paraclito, e si esprime in una ricchissima dialettica di unità e di molteplicità, di cui è segno e strumento l'eucari-

---

[3] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 235.

[4] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II. *Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 25.

[5] L'uso assoluto del termine a modo di sostantivo è attestato fin dal III secolo e sembra essere stato corrente fino al VII: cfr. H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1992², 23, n. 2.

stia, ed in un gioco di visibilità ed invisibilità, in cui viene propriamente a realizzarsi la natura sacramentale della comunione ecclesiale.

a) *L'unità « cattolica » del popolo di Dio*

La pienezza nell'unità, ovvero il mistero della *Catholica*, suscitato e vivificato dallo Spirito Santo, è il fondamento di ogni possibile distinzione, nella quale la stessa Chiesa universale storicamente si esprime e vive[6]: questa convinzione emerse vigorosamente nella scelta con cui il Vaticano II inserì la trattazione sul popolo di Dio subito dopo quella sul mistero della Chiesa ed anteriormente a quella sulla gerarchia nello Schema *de Ecclesia*. Prima fra le « rivoluzioni copernicane che hanno segnato l'elaborazione della Costituzione »[7], questa scelta fu motivata così: « Sotto questo titolo di “popolo di Dio”, desunto dalla Scrittura, la Chiesa è presentata *nel frattempo* (*inter tempora*), in cammino verso la meta beata, nel suo stato cioè storico... è vista *nella sua totalità*, secondo quel che è comune a tutti i fedeli. E questo è indispensabile perché appaia chiaramente che i pastori e i fedeli appartengono ad un unico popolo... La gerarchia, tratta dal popolo, è colta nel suo agire per il bene del popolo, e così meglio risplende l'idea di *servizio*. Inoltre, è opportunamente illuminata l'*unità della Chiesa nella varietà cattolica* dei compiti, delle Chiese particolari, delle tradizioni, delle culture, ...che, lungi dal distruggere l'unità della Chiesa, la perfezionano. Ancora, e non è poca cosa, ...si offre una migliore prospettiva *per trattare dei cattolici, dei cristiani non cattolici e di tutti gli uomini*... Infine, si vede meglio come nel tempo continui e cresca l'opera e la vita di Cristo nel mondo, così da sviluppare la dottrina sulle *missioni* »[8]. La trattazione sul popolo di Dio si salda, dunque, a quella sul mistero della Chiesa: se l'una «parla della Chiesa in tutta la sua ampiezza dall'inizio della creazione nel disegno di Dio, fino alla consumazione celeste... l'altra tratta dello stesso mistero, in quanto, nel *frattempo* fra l'Ascensione del Signore e la sua Parusia gloriosa progredisce verso la meta beata»[9]. Il mistero dell'unità cattolica, centro e cuore del disegno salvifico della «raccolta» dell'Israele finale, viene ad esprimersi nel tempo, che sta fra il primo ed il secondo Avvento del Signore, nella comunione articolata del popolo di Dio: la *Catholica* si fa presente alla storia nel popolo dell'alleanza.

---

[6] Quest'idea è sottolineata dalla *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione* della Congregazione per la dottrina della fede, del 28 maggio 1992: ad esempio al n. 9: « la Chiesa universale... è una realtà *ontologicamente* e *temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare ».

[7] C. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La Teologia dopo il Vaticano II*, *o. c.*, 159.

[8] *Relatio* di Mons. G. Garrone alla 82ª Congregazione Generale (17 settembre 1964): *Acta Synodalia* III, I, 500s.

In questo orizzonte globale, è in particolare l'unità dell'ontologia di grazia, la comune condizione dell'antropologia soprannaturale, propria dei battezzati e costitutiva della Chiesa, a risaltare: «Si è voluto mostrare ciò che è comune a tutti i membri del popolo di Dio, prima di qualsiasi distinzione di ufficio e di stato particolare, ponendosi sul piano della dignità dell'esistenza cristiana»[10]. Questa dimensione fondante dell'unità, in cui consiste la pienezza della *Catholica*, è il frutto dell'alleanza nuova ed eterna, stabilita in Cristo ed attuata nel suo Spirito: «Cristo istituì... la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1Cor 11,25), chiamando gente dai giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non da seme corruttibile, ma da uno incorruttibile, per la parola del Dio vivo (cfr. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3,5-6), costituiscono “una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo... quello che un tempo era non-popolo, ora invece è il popolo di Dio” (1Pt 2,9-10). Questo popolo messianico ha per capo Cristo... ha per condizione la dignità e la libertà di figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E, finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento... Perciò il popolo messianico, ...costituito da Cristo nella comunione della

---

[9] *Relatio*, che accompagnò il testo presentato al terzo periodo del Concilio: *Acta Synodalia* III, I, 210.

[10] Y. M.-J. Congar, *La Chiesa come Popolo di Dio*, in *Concilium* 2 (1965) 19s. Cfr. l'intero articolo, 19-43, e le indicazioni bibliografiche: 22-26.

vita, della carità e della verità, è pure da lui assunto a strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,12-16), è inviato a tutto il mondo»[11]. L'unità cattolica ha così al tempo stesso il carattere di segno della riconciliazione già iniziata, di strumento per il suo compimento finale e di anticipazione profetica della comunione escatologica.

Il principio trascendente di questa unità della *Catholica* è lo Spirito Santo: «Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo, Signore e vivificatore, il quale per tutta la Chiesa e per tutti e singoli i credenti è il principio dell'unione e dell'unità nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. At 2,42)... E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo»[12]. La comunione prodotta dallo Spirito non è solo quella che attraversa lo spazio, per cui «chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra»[13], ma anche, e più profondamente, quella per la quale i singoli carismi e ministeri nella comunità, come le diverse Chiese particolari, comunicano e cooperano fra di loro come espressione dell'unica pienezza della vita divina partecipata dal Consolatore: «In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre (*ex omnibus invicem communicantibus*) e tendono insieme verso la pienezza dell'unità (*et ad plenitudinem in unitate conspirantibus*)»[14]. In questa concezione dell'unità, il principio trascendente va distinto dai suoi frutti, anche se non può essere da essi separato: lo Spirito Santo, cioè, non si identifica con le espressioni storiche dell'unità, quasi che venga catturato da esse, ma resta libero di agire al di là di esse, anche se le anima e le vivifica dall'interno[15].

---

[11] *Lumen Gentium*, 9.

[12] *Ib.*, 13.

[13] San Giovanni Crisostomo, *In Johannem*, *Hom.* 65; *PG* 59,361. Il testo è citato in *Lumen Gentium*, 13.

[14] *Ib.*

[15] Cfr. H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, 263.268: «La grazia creata e la grazia increata devono essere certo distinte, perché lo Spirito Santo non si identifica sotto ogni aspetto con la grazia creata; ma devono anche essere considerate inseparate, perché Spirito Santo e grazia sono un “unico dono totale, strettamente inseparabile...” La Chiesa è il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi».

Questa visione dell'unità cattolica come frutto dell'azione dello Spirito, al tempo stesso distinta ed inseparabile da Lui, contribuisce anche ad illuminare la concezione del rapporto fra il mistero della Chiesa, la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali: « L'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da pascere a Pietro (cfr. Gv 21,17), affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18; ecc.), e costituì per sempre colonna e sostegno della verità (cfr. 1Tim 3,15)... in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella (*subsistit in*) Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica »[16]. La rilevanza del *subsistit in* si comprende alla luce della storia stessa del testo conciliare[17]: l'ecclesiologia precedente il Vaticano II aveva semplicemente identificato la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolico-romana. Ancora nello Schema *de Ecclesia*, presentato al Concilio dalla commissione preparatoria e poi ritirato, si affermava che « la Chiesa cattolica romana è il corpo mistico di Cristo... e solo la cattolica romana ha il diritto di essere chiamata Chiesa »[18]. Il riconoscimento, entrato nell'elaborazione del nuovo Schema *de Ecclesia*, del fatto che « molti elementi di santificazione si possono trovare al di fuori della intera struttura della Chiesa » e che questi « elementi appartengono in proprio alla Chiesa di Cristo »[19], determinò il bisogno di formulare diversamente anche l'affermazione relativa al rapporto fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica: non si poteva infatti sostenere che la Chiesa è solo quella cattolica, ammettendo al tempo stesso l'esistenza di elementi ecclesiali al di fuori di essa.

La soluzione fu trovata col dire non più che la Chiesa di Cristo *è* la Chiesa cattolica, ma che *sussiste* in essa. Nella *Relatio* che accompagnò la presentazione del nuovo testo si parafrasò così il senso della formula: « La Chiesa è unica, e su questa

---

[16] *Lumen Gentium*, 8.

[17] F. A. Sullivan, *In che senso la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica romana?*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988², 811-824.

[18] *Acta Synodalia* I, IV, 15.

[19] *Acta Synodalia*, II, I, 219s.

terra è presente (*adest*) nella Chiesa cattolica, sebbene al di fuori di essa si trovino elementi ecclesiali »[20]. Il *subsistit in* ha dunque un valore costatativo e non va caricato di significati ontologici: esso non intende introdurre la nozione di una *subsistentia* della Chiesa, distinta dalla sua *ex-sistentia*, né lascia supporre un'idea quasi platonica di essere ecclesiale, che venga a realizzarsi nelle concrete e contingenti determinazioni dello spazio e del tempo. Ciò che il Concilio vuole affermare è semplicemente che la vera Chiesa di Cristo sussiste, cioè permane ed è effettivamente presente, nella Chiesa cattolica, ma che questa permanenza non è esclusiva, non impedisce cioè che una certa partecipazione all'unità cattolica prodotta dallo Spirito possa trovarsi al di fuori dei suoi confini visibili. Questa interpretazione è suffragata anche dalle affermazioni del Decreto conciliare sull'ecumenismo riguardo all'« unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere (*subsistere*), senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno di più fino alla fine dei secoli »[21]. Da una parte, dunque, il Concilio afferma che « la Chiesa di Cristo ha continuato e continua a esistere, fino alla fine dei secoli, con tutte le sue proprietà inalienabili e con tutti quei mezzi di salvezza di cui Cristo l'ha dotata... nella Chiesa cattolica »[22]; dall'altra, esso riconosce che l'unità della *Catholica* si fa presente in varia misura in quelle Chiese e comunità che hanno conservato numerosi elementi ecclesiali, pur non essendo in piena comunione con la Chiesa cattolica. Si può allora « pensare la Chiesa universale come una comunione, a vari livelli di pienezza, di corpi che sono, più o meno pienamente, Chiesa », fermo restando che « la Chiesa è qualcosa di più che un tale "insieme"; è una comunione reale, realizzata a gradi diversi di densità o di pienezza, di corpi che hanno tutti, sebbene alcuni più pienamente degli altri, un vero carattere ecclesiale »[23].

La concezione dell'unità della *Catholica* come frutto e dono dello Spirito Santo aiuta a comprendere meglio questa interpretazione. In quanto l'unità cattolica è frutto dello Spirito, inseparabile da esso, la Chiesa, in cui quest'unità pienamente si realizza e si esprime, è la comunione in cui il dono dell'unità, fatto dal Padre in Cristo e attualizzato dal Paraclito, è pienamente presente ed accessibile agli occhi della fede: la Chiesa «cattolica». In quanto, però, lo Spirito resta distinto dai suoi doni, e quindi anche dall'unità da Lui stesso creata nel cuore dei credenti, che formano la Chiesa cattolica, nulla impedisce che Egli possa agire per vie, a Lui solo fino in fondo note, che rendano possibile una certa partecipazione alla *Catholica* anche al di là dei confini visibili della Chiesa, cui è stato dato in pienezza il dono dell'unità. «La dottrina conciliare degli elementi ecclesiali presenti fuori della struttura della Chiesa cattolico-romana trova, in ultima analisi, la sua giustificazione nella pneumatologia. La Chiesa non può che riconoscere, al tempo stesso nella gioia e nell'umiliazione, una tale fecondità dello Spirito anche al di fuori delle proprie strutture»[24]. L'unità cattolica del popolo di Dio, insomma, proprio in quanto è dono dello Spirito Santo, non può pretendere di catturarne l'azione, ma deve restare costantemente aperta alla sua libertà: così, la Chiesa sarà tanto più una nella sua cattolicità, quanto più saprà riconoscere i doni del Paraclito nel diverso da sé e saprà accoglierli ed integrarli nella sua comunione. La pienezza cattolica tende ad includere, più che ad escludere, anche se ciò deve avvenire nel discernimento attento dei segni dello Spirito. L'unità della Chiesa non è uniformità, né massificazione: essa è piuttosto ricchezza di diversità in comunione, «pericoresi» dei distinti, siano essi i singoli battezzati o le Chiese particolari. L'unità della *Catholica* è grazia che libera e unisce, non prigione che si chiuda al Soffio divino o ostacolo che escluda da esso.

---

[20] *Acta Synodalia*, III, I, 176.

[21] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[22] F. A Sullivan, *In che senso la Chiesa...*, *o. c.*, 817.

[23] *Ib.*, 823.

b) *L'ecclesiologia eucaristica e l'unità della «Catholica»*

Il dono della *Catholica*, inteso come il mistero dell'unità suscitata e alimentata dall'unico Spirito, si fa presente nella storia suscitando la varietà e la diversità dei carismi, delle funzioni e delle Chiese nell'unica comunione ecclesiale: come l'unità possa non solo coesistere con questa diversa varietà, ma esserne il nutriente fondamento e venirne al tempo stesso continuamente

---

[24] W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980, 94.

arricchita, può essere meglio compreso analizzando il rapporto fra la Chiesa e l'eucaristia alla luce della grande Tradizione cristiana[25]. Nella prospettiva dell'ecclesiologia eucaristica, la molteplicità e l'unità si corrispondono nel Corpo ecclesiale di Cristo in maniera del tutto analoga a come si corrispondono nel suo Corpo sacramentale-eucaristico: «Il Corpo di Cristo è unico. Non esiste dunque che una Chiesa di Dio. L'identità di un'assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso corpo e partecipando allo stesso calice divengono il medesimo ed unico corpo del Cristo in cui esse sono state inserite con lo stesso battesimo. Se v'è molteplicità di celebrazioni, non v'è che un solo ed unico mistero celebrato cui si partecipa... Allo stesso modo la Chiesa che celebra l'eucaristia riunita intorno al Vescovo non è una sezione del Corpo di Cristo. La molteplicità delle sinassi locali non divide la Chiesa, anzi ne manifesta in modo sacramentale l'unità»[26]. L'unità dell'eucaristia nella molteplicità delle celebrazioni ben rappresenta, dunque, l'unità della *Catholica* nella molteplicità delle comunità celebranti, vere Chiese eucaristiche sotto la presidenza dei loro Vescovi.

È stato il teologo russo ortodosso Nicolaj Afanassieff a ritenere l'ecclesiologia eucaristica come la più antica forma di autocoscienza della Chiesa ed a contrapporla a quella che egli chiama «ecclesiologia universale»[27]: egli suppone che sia stato sotto l'influsso della concezione romana dell'impero, che l'unità della Chiesa è stata raffigurata come un tutto diviso in parti. Cipriano di Cartagine, «sia pur inconsapevolmente», avrebbe costruito «la sua dottrina dell'unità della Chiesa ispirandosi all'idea dell'impero romano»[28]. Per lui «è il principio dell'unità dell'episcopato che è il principio dell'unità della Chiesa universale. L'unità della Chiesa postulava l'unità dell'episcopato, e, d'altra parte, l'unità dell'episcopato salvaguardava l'unità della Chiesa »[29]. Ma da principio non sarebbe stato così: « La storia dell'organizzazione ecclesiale segue una linea generale che va dall'universalismo intrinseco all'universalismo estrinseco »[30]. All'inizio non vi sarebbe stata che l'esperienza della Chiesa eucaristica, intesa come Chiesa locale in cui è presente la pienezza della *Catholica*: « In quanto corpo del Cristo, la Chiesa si manifesta in tutta la sua pienezza nell'assemblea eucaristica della Chiesa locale, perché il Cristo è presente nell'Eucaristia nella pienezza del suo Corpo. Ecco perché la Chiesa locale possiede tutta la pienezza della Chiesa, è, in altri termini, la Chiesa di Dio in Cristo »[31].

---

[25] Cfr. per quanto segue H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Torino 1968; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975; J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1969^2; Id., *Eucaristia e fraternità*, Milano 1969; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981, specie i capitoli II, III e VI. Riguardo alla rilevanza ecumenica dell'ecclesiologia eucaristica cfr. in particolare G. J. Békés, *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Casale Monferrato 1985. Di particolare significato è il documento cattolico-ortodosso *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, in *Il Regno Documenti* 17 (1982) 542-545.

[26] *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia*, o. c., III, 1: 544.

[27] Cfr. N. Afanassieff, *Una Sancta*, in *Irénikon* 36 (1963) 436-475; *La Chiesa che presiede nell'amore*, in Aa.vv., *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 487-555; *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975.

[28] Id., *La Chiesa...*, o. c., 491s.

Di conseguenza, l'unità della Chiesa non può risultare dalla somma delle parti, ma è il mistero del tutto presente in ciascuna, della *Catholica* ovunque attuata: « In ecclesiologia "uno più uno fa *uno*": ogni Chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio perché è Chiesa di Dio e non soltanto parte di essa. Può esservi pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, ma la Chiesa medesima rimane una ed unica, perché è sempre uguale a se stessa... La pluralità delle Chiese locali non distrugge l'unità della Chiesa di Dio, come la pluralità delle assemblee eucaristiche non distrugge l'unità dell'Eucaristia nel tempo e nello spazio. Nella Chiesa l'unità e la pluralità non soltanto sono superate, ma, anche, una contiene l'altra. Nella vita empirica l'unità della Chiesa si manifesta nella pluralità delle Chiese locali, e la pluralità delle Chiese locali conserva l'unità della Chiesa di Dio in Cristo. L'aumento o la diminuzione del numero delle Chiese locali non cambia l'unità e la pienezza della Chiesa, varia soltanto il numero delle sue manifestazioni nella vita empirica. Il numero di manifestazioni della Chiesa ne costituisce l'universalità esteriore, che rappresenta al tempo stesso i confini della missione terrestre della Chiesa. L'ecclesiologia eucaristica non rifiuta dunque l'universalità della Chiesa, ma distingue l'universalità esteriore, confine della sua missione, dall'universalità interiore che sempre e in ogni circostanza resta

---

[29] Id., *Una Sancta*, o. c., 449.
[30] Id., *L'Église...*, o. c., 29.
[31] Id., *La Chiesa che presiede...*, o. c., 452.

uguale a se stessa, perché significa che la Chiesa si manifesta ovunque e sempre nella sua pienezza e nella sua unità »[32].

L'espressione storica di questa unità, fondata nell'unicità del Cristo presente in ogni eucaristia, è per Afanasieff la reciproca recezione fra le Chiese e l'amore che ne deriva, come forza strutturante della comunione ecclesiale: « Empiricamente... ogni Chiesa locale accetta e si appropria di ciò che avviene nelle altre, e tutte le Chiese accettano quel che avviene in ciascuna di esse. Tale accettazione, che si può indicare col termine di "recezione" (*receptio*), è la testimonianza della Chiesa locale nella quale abita la Chiesa di Dio su ciò che avviene in altre Chiese, nelle quali anche la Chiesa di Dio abita; è cioè la testimonianza della Chiesa su se stessa, o la testimonianza dello Spirito sullo Spirito »[33]. L'unico Spirito opera in ogni eucaristia presieduta dal Vescovo, segno dell'unità della Chiesa locale: « Affermando che l'assemblea eucaristica è il principio dell'unità della Chiesa, non si esclude la tesi secondo la quale è il vescovo che è il segno distintivo empirico della Chiesa locale, perché il vescovo è incluso nel concetto dell'eucaristia. Per sua natura l'assemblea eucaristica non può esistere senza il suo presidente ovvero, secondo la terminologia stabilita dall'uso, senza il vescovo. Il fondamento del ministero del vescovo è l'assemblea eucaristica, il che vuol dire che il vescovo è colui che presiede l'assemblea eucaristica. Di conseguenza, quando noi parliamo dell'assemblea eucaristica, noi parliamo del vescovo »[34]. Questa Chiesa eucaristica è la Chiesa dell'Amore: « È unicamente nell'amore portato a Cristo e nel Cristo che si acquisisce questo carisma dell'Amore, che permette di donarsi agli altri, al fine di salvarne almeno qualcuno. Guadagnare tutti gli uomini non a sé, ma al Cristo, ecco il contenuto del potere dell'amore nella Chiesa »[35].

La bellezza delle intuizioni di Afanasieff non può oscurare il rischio in esse presenti di una contrapposizione artificiale fra ecclesiologia eucaristica ed organizzazione storica dell'unità della Chiesa universale: è un altro teologo ortodosso, Jean Zizioulas, a mettere in guardia rispetto a questo rischio[36]. Sin dalle origini « l'eucaristia presentava il privilegio di riunire in un tutto, in un'esperienza unica, l'opera del Cristo e quella dello Spirito Santo e di esprimere delle considerazioni escatologiche attraverso delle realtà storiche, combinando nella vita ecclesiale l'elemento istituzionale e l'elemento carismatico... In ecclesiologia la polarizzazione fra l'istituzione e l'evento è evitata grazie all'eucaristia compresa correttamente: il Cristo e la storia donano alla Chiesa il suo essere, che diviene autentico ogni volta che lo Spirito costituisce la comunità eucaristica come Chiesa »[37]. Pertanto, « nella divina eucaristia la Chiesa si manifesta nel luogo e nel tempo come il corpo di Cristo, ma anche come unità canonica. L'unità della divina eucaristia si pone come la fonte dell'unità della Chiesa nel corpo di Cristo, ma anche dell'unità "nel Vescovo" »[38]. Si deve concludere allora che « la Chiesa in pienezza o cattolica è lì dove si trovano la divina Eucaristia e il Vescovo »[39]. Quando l'ecclesiologia eucaristica viene intesa integralmente, insomma, essa non solo non esclude, ma implica l'unità visibile della Chiesa, espressa localmente nel Vescovo e universalmente nella comunione delle Chiese e dei loro Vescovi: « La soluzione delle questioni in sospeso fra Oriente e Occidente non sta nella separazione del diritto, dell'autorità e del potere dall'amore, ma nella loro sintesi, non in una contrapposizione fra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale, ma nel loro incontro »[40]. È questa, peraltro, la linea che sarà seguita dal Vaticano II[41] e che si rivela particolarmente feconda per comprendere come l'unità cattolica viva e si esprima nella comunione del-

---

[32] *Ib.*, 510s.
[33] *Ib.*, 514.
[34] *Ib.*, 453.
[35] Id., *L'Église...*, o. c., 371.
[36] Cfr. J. D. Zizioulas, Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας, Atene 1965; *The Development of conciliar structures to the Time of the First Ecumenical Council*, in *Councils and*

---

the Ecumenical Movement (World Council Studies n. 5), Genève 1968, 34-51; *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques*, in AA.VV., *L'Eucharistie*, Paris 1970, 11-74; *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église*, in *Istina* 14 (1969) 67-88, ora in *L'être ecclésial*, *o. c.*, 11-135.

[37] J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*, 17s.

[38] Id., Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας, *o. c.*, 58s.

[39] *Ib.*, 99.

[40] B. Schultze, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 51.

[41] Cfr. quanto è detto già nel primo Schema *de Ecclesia* con esplicito riferimento a N. Afanassieff, sulla scia del quale « molti teologi ortodossi contrappongono l'ecclesiologia universalistica (cioè l'ecclesiologia della Chiesa unica ed universale, giuridicamente organizzata in modo gerarchico — come nella Chiesa Cattolica) all'ecclesiologia eucaristica (cioè all'ecclesiologia delle Chiese particolari, non subordinate per diritto divino secondo l'autorità — come nella Chiesa Ortodossa). Per questo motivo sembra utilissimo indicare in che modo anche la Chiesa Cattolica parta da un'ecclesiologia eucaristica che insieme è anche universalistica »: *Acta Synodalia* I, IV, 87.

le Chiese e dei singoli carismi e ministeri, senza annullarne la ricchezza e la varietà, e al tempo stesso senza cedere il posto a un localismo esasperato e privo di legami con la Chiesa universale. Perciò sarà ancora l'approfondimento dell'ecclesiologia eucaristica che ci servirà più avanti per intendere la continua, reciproca inabitazione (« pericoresi » ecclesiologica!), di cui vivono le Chiese nell'unità della « communio ecclesiarum ».

c) *L'unità della « Catholica » e la sacramentalità della Chiesa*

Nell'unità della *Catholica* non c'è solo una dialettica di unità e di molteplicità, di cui la molteplicità dell'unica eucaristia è segno e mezzo efficace, ma anche un rapporto di visibile ed invisibile, corrispondente al fatto che l'unico Spirito dell'Eterno viene a radunare la Chiesa nelle forme del tempo e dello spazio: questo rapporto può essere pensato in chiave *sacramentale*[42]. Il Vaticano II ha fatto sua l'idea della Chiesa sacramento: « La Chiesa è in Cristo come un sacramento o un segno e strumento (*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*) dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano »[43]. Il termine "sacramento" esprime la presenza storica della salvezza in generale, la Gloria che viene a comunicarsi ed al tempo stesso a nascondersi sotto i segni fragili e contingenti della storia: « Il sacramento è azione di Dio, opera, visibile e invisibile nello stesso tempo, dello Spirito; realizzazione, che tende al suo compimento e perciò contemporaneamente risultato e strumento dell'agire salvifico di Dio; attualità, che da una parte rievoca gli eventi salvifici di Cristo durante la sua vita terrena e dall'altra fa levare lo sguardo al Signore glorificato e attendere con ansia il suo ritorno. Sotto tutti questi molteplici aspetti la Costituzione *Lumen Gentium* chiama la Chiesa sacramento »[44]. In questo senso, il termine sacramento corrisponde all'idea di mistero, intesa secondo l'uso biblico-paolino[45]: « Semplice trascrizione dell'equivalente greco, è il decreto divino con il quale il Padre realizza in Cristo la sua volontà salvifica, e nello stesso tempo la rivela attraverso una realtà temporale, che conserva tutta la sua trasparenza »[46]. Riferito alla Chiesa il termine fu introdotto nello Schema *de Ecclesia* del secondo periodo conciliare e venne così giustificato: « *Sacramento*, nel senso più ampio, cioè mistero, segno efficace di salvezza, è detto usualmente di Cristo: così in Sant'Agostino: “Non c'è altro mistero (sacramento) di Dio al di fuori di Cristo”[47]... Parecchie volte poi presso i Padri il termine designa tutta l'economia salvifica, che si concretizza (*coalescit*) nella Chiesa attraverso i vari atti cultuali. Perciò la Chiesa è chiamata da sant'Ireneo “caparra di incorruzione, conferma della nostra fede e scala per ascendere a Dio”[48]. Della Chiesa come sacramento di unità parla esplicitamente san Cipriano[49]... Sant'Agostino chiama la Chiesa dei battezzati “il mistero dell'Arca”[50] »[51].

---

[42] Cfr. nell'ambito della vastissima bibliografia: H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament des Heils im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; Y. Congar, *Un popolo messianico*, Brescia 1976, 11-91; B. Gherardini, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976; W. Kasper, *Kirche als Sakrament des Heils*, in Id., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 235-320; R. Masi, *Cristo, la Chiesa, i Sacramenti*, Roma 1968; K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1969³; O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965; Id., *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 377-437.

[43] *Lumen Gentium*, 1: cfr. pure 9 (« sacramento visibile dell'unità salvifica »), 48 e *Gaudium et Spes*, 45 (« sacramento universale di salvezza »), *Sacrosanctum Concilium*, 5 (« dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa ») e 26 (« sacramento di unità »), *Ad Gentes*, 1 e 4 (« sacramento di salvezza »). In *Lumen Gentium*, 59 il « sacramentum salutis » è il mistero della salvezza.

La Chiesa è sacramento in rapporto a Cristo: essa è « sulla terra il sacramento di Cristo, come Gesù Cristo è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio »[52]. Proprio per questa costitutiva referenza al « sacramento originario », Cristo, l'ecclesiologia sacramentale viene approfondita dal Concilio nella linea della non debole analogia che unisce la Chiesa al mistero di Cristo: « Per una non debole analogia, la Chiesa è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui

---

[44] P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 380.

[45] Cfr. *ib.*, 367-377, sul rapporto mistero-sacramento e la sua evoluzione semantica.

[46] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 71. Cfr. pure la *Relatio de titulis et introductione*: *Acta Synodalia* III, II, 170ss.

[47] *Epistula* 187, 11,34: *PL* 33,845.

[48] *Adversus Haereses* III, 24, 1: *PG* 7,966.

[49] Si rimanda all'*Epistula* 69, 6: *PL* 3,1142 (Hartel III, 2, 754), ed all'*Epist.* 55, 21: *PL* 3,787 (Hartel III, 2, 638).

[50] *De Bapt. contra Donat.*, V, 28, 39: *PL* 43,196.

[51] *Acta Synodalia* II, I, 217.

[52] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 249. Cfr. in questa linea il bel documento proposto in Concilio dalla Conferenza Episcopale di Germania-Austria: *Acta Synodalia* I, IV, 615.

indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16) »[53]. La Chiesa è il farsi presente della salvezza, operata dal Crocifisso Risorto, nel suo Spirito, attraverso un'economia visibile e storica: è sacramento, in quanto è il Corpo di Cristo, vivificato dallo Spirito, legato al Verbo incarnato secondo un rapporto di continuità analogica, che esclude ogni confusione fra incarnazione e comunità ecclesiale: « Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. Gv 12,32); risorgendo dai morti (cfr. Rm 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza »[54]. La sacramentalità ecclesiale si attua nella maniera più densa attraverso i sacramenti, luoghi dell'incontro con Dio, dove il dono dell'unità salvifica raggiunge persone e situazioni per rigenerarle nella comunione con la Trinità Santa e fra di loro: in particolare, è nell'eucaristia che il Corpo di Cristo ci fa Corpo di Cristo. « L'eucaristia è il sacramento della Chiesa, che è il sacramento di Cristo, che è il sacramento di Dio: nell'evento eucaristico si condensa tutta l'economia della salvezza e si attua nella forma più piena la comunione umano-divina operata in Cristo »[55]. Perciò l'antichità cristiana designava sotto la stessa espressione « Corpus Christi » il corpo storico, il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale di Cristo, mostrando così le profonde connessioni del mistero dell'unità salvifica in tutti i suoi aspetti[56].

Il sacramento, presenza visibile ed efficace della salvezza, ha una dimensione manifestativa e svolge un ruolo strumentale rispetto alla realtà che in esso viene a comunicarsi: segno e strumento non sono separati, anzi « è appunto attraverso il simbolo che si esercita l'azione divina »[57]. Neppure è possibile concepire il sacramento al di fuori della realtà in esso significata e trasmessa: in questa luce, la Chiesa come sacramento unisce indissolubilmente la visibilità del segno all'azione strumentale, e questa alla misteriosa realtà espressa ed operante, Cristo stesso, che nel suo Spirito fa l'unità degli uomini con Dio e fra di loro. Perciò non possono contrapporsi nella Chiesa visibile ed invisibile, istituzione e carisma: « La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino »[58]. La concezione sacramentale della Chiesa, per la quale il visibile e l'umano sono il segno e lo strumento dell'invisibile e del soprannaturale, consente il superamento di ogni visione riduttiva della *Catholica*, tanto del visibilismo, che esaspera l'aspetto istituzionale, quanto dello spiritualismo, che assolutizza l'elemento interiore: l'unità donata alla Chiesa abbraccia inseparabilmente le due dimensioni. Lo Spirito vivifica l'istituzione e la riempie dal di dentro della pienezza di vita, che è sorgente di quella vera unità con Dio e fra gli uomini, di cui la Chiesa è appunto il sacramento (« *intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis* »).

---

[53] *Lumen Gentium*, 8: cfr. M. Semeraro, *Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia (Lumen Gentium 8)*, in *Lateranum* 52 (1986) 343-398.

[54] *Lumen Gentium*, 48. Parlare di continuità « analogica » fra l'Incarnazione e la Chiesa significa escludere anche ogni idea di incarnazione dello Spirito: cfr. H. J. Nicolas, *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Église*, in *Angelicum* 43 (1966) 353-358. Cfr. pure H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 470ss.

[55] B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 202.

[56] È la tesi della documentatissima ricerca di H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*

[57] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 70.

Così, il sacramento ecclesiale manifesta ed attua il disegno di amore del Padre per l'umanità: « La Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza", che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo »[59]. Su questa affermazione si fonda il senso stesso della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: la Chiesa si rivolge al mondo come segno storico dell'Agape divina e della sua azione per gli uomini. L'unità con Dio è radice e fonte dell'unità della famiglia umana: Cristo, di cui la Chiesa è sacramento, riconciliando gli uomini col Padre nel suo Spirito, li ha riconciliati fra loro come fratelli. In questo senso, l'unità della *Catholica*, realizzata nella Chiesa, è il sacramento dell'umanità, cioè il segno dell'unità cui essa tende e lo strumento attraverso cui la « raccolta » escatologica della salvezza si va realizzando nel tempo[60]: in quanto sacramento di Cristo, la *Catholica* presente nella storia è sacramento di Dio, che viene all'uomo, e dell'uomo, che va a Dio. In rapporto alle dimensioni della storia, questa sacramentalità della Chiesa si caratterizza come universale ed escatologica. « Dio... ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile dell'unità salvifica »[61]: qui si fonda la tensione missionaria di tutto il popolo di Dio, chiamato a convocare nella *Catholica* la pienezza dei popoli. Questa universalità si dilata, poi, a tutti i tempi, fino all'ora in cui scomparirà la stessa economia sacramentale, perché ai segni subentrerà la realtà: « Il sacramento come segno sensibile rivela le realtà divine presenti nella storia umana, ma le rivela solo quale segno e non nella loro piena realtà e lucidità, tanto più che queste realtà sono nel tempo intermedio della Chiesa realtà escatologiche, operanti nell'essenziale tensione verso il futuro, esistenti *in spe* ed *in via* verso la piena attuazione. Nella tensione escatologica si verifica una situazione particolare del segno: esso al tempo stesso rivela la realtà e la copre con l'ombra del segno; la rivela velandola. Tale segno e sacramento è la Chiesa a causa della sua essenzialità storica ed escatologica »[62].

In questa prospettiva si situa anche il dramma dell'infedeltà della Chiesa, che è il principale velo, che adombra la luminosità del « segno levato fra i popoli »: la persistenza del peccato rientra nelle possibilità del tempo penultimo, teso fra la salvezza già presente ed operante nella storia e il suo compimento, non ancora arrivato. Perciò, « la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento... e "prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio"[63], annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr. 1Cor 11,26). Dalla forza del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce »[64]. La contingenza storica e l'inevitabile fragilità del segno non annullano, allora, la presenza del dono dell'unità, che costituisce la *Catholica* nella forza dello Spirito, e che continua a irradiarsi nella mediazione della comunione ecclesiale, nonostante tutte le sue possibili povertà e perfino attraverso di esse: « La Chiesa vive nella tensione tra lettera e Spirito, tra struttura sacramentale-ministeriale e carisma vivente. È una realtà complessa: è Chiesa dei peccatori e comunione dei santi, cioè comunione realizzata nell'aver parte all'unico Spirito Santo e ai suoi doni. Dentro una struttura visibile e umana essa è l'efficace presenza e la forma storica di esistenza dello Spirito di Gesù Cristo... essa è, nello Spirito, "il vessillo alzato tra le nazioni" (Is 11,12), la realizzazione transitoria del senso finale della storia: unità e pace (*shalôm*) tra gli uomini e tra i popoli mediante la loro unione con Dio »[65]. Nella Chiesa l'unità salvifica della *Catholica* si fa presente sacramentalmente, sia pur fra luci ed ombre, e si offre a tutti i popoli, nel legame inseparabile con lo Spirito che la costituisce e che agisce anche già nella storia, nel cuore di tutte le genti.

---

[58] *Lumen Gentium*, 8. L'istituzione pone l'evento che significa e vivifica l'istituzione: W. Bertrams, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*, in *Periodica de re morali canonica liturgica* 57 (1968) 281-330.

[59] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, 45.

[60] Sulla Chiesa « sacramento dell'umanità » cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, *o. c.*, 43-48. Cfr. pure J. L. Witte, *La Chiesa, "sacramentum unitatis" del cosmo e del genere umano*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 491-521.

[61] *Lumen Gentium*, 9.

[62] G. Vodopivec, *Chiesa*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 744.

[63] Sant'Agostino, *De Civitate Dei* XVIII, 51, 2: *PL* 41,614.

6.2. LA « COMMUNIO ECCLESIARUM »

La pienezza cattolica dell'unità con Dio e fra gli uomini, realizzata in Cristo e resa presente dall'opera dello Spirito Santo, si manifesta nella storia nella concretezza delle Chiese, dalle quali e nelle quali è costituita la Chiesa universale. La *Chiesa locale o particolare* non è che l'attuazione della *Catholica* in un luogo o parte della Chiesa universale, che a sua volta consiste nella comunione e dalla comunione delle Chiese locali o particolari (*communio ecclesiarum*). Nel rapporto fra Chiesa universale e Chiese si attua così una fedele immagine della comunione trinitaria, nel mutuo scambio e nella reciproca compenetrazione dell'unità cattolica e delle sue realizzazioni locali o particolari (*le Chiese particolari nella Chiesa universale*).

---

[64] *Lumen Gentium*, 8. Cfr. K. Rahner, *La Chiesa peccatrice nei Decreti del Concilio Vaticano II*, in Id., *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, 443-478.

[65] W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, *o. c.*, 89.

a) *La Chiesa locale o particolare*

L'unica Chiesa di Dio, Corpo del Cristo e Tempio dello Spirito, si realizza nella concretezza dei luoghi e dei tempi nelle *Chiese locali o particolari*[66]: il Vaticano II usa in maniera praticamente equivalente le espressioni *Ecclesia localis* ed *Ecclesia particularis*[67], con una certa preferenza per questa seconda, quasi a sottolineare che la Chiesa particolare non è necessariamente locale o territoriale. Partendo dall'esperienza della comunità celebrante, in cui il sacramento ecclesiale dell'unità viene realizzato ed espresso nella maniera al tempo stesso culminante e fontale[68], la Costituzione conciliare sulla Liturgia afferma che « la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri »[69]. La Chiesa, nel suo mistero di comunione, si fa presente nell'assemblea liturgica della Chiesa locale: in essa l'unità del popolo di Dio, fondata nella consacrazione battesimale operata dallo Spirito, che rende questo stesso popolo « santo », separato per il Signore e da Lui scelto ed inviato, si manifesta nella partecipazione di tutti e di ciascuno secondo il dono ricevuto[70]. In tal modo, la *Sacrosanctum Concilium* ha indicato il fondamento eucaristico-sacramentale della riscoperta della Chiesa locale, che sarà operata dal Vaticano II, senza però esplicitare che è la *Catholica* a manifestarsi in essa.

---

[66] Cfr. A. Amato (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Roma 1976; *La Chiesa locale*, in *La Scuola Cattolica* 113 (1985) fasc. 4-5; G. Galeota, *La teologia della Chiesa locale nell'ottica del Concilio Vaticano II*, in *Asprenas* 37 (1990) 145-165; G. Galeota - A. Mancia, *La Chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, in *Asprenas* 34 (1987) 267-283; Id., *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento. Alla luce dei principi costitutivi dell'ecclesiologia ortodossa*, in *Asprenas* 34 (1987) 363-374; Id., *La Chiesa locale nei Padri e nei primi Concili*, in *Asprenas* 35 (1988) 195-214; Id., *La Chiesa locale nel dialogo ecumenico: metodi e forme di unità*, in *Asprenas* 36 (1989) 443-468; J. A. Komonchak, *La realizzazione locale della Chiesa*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, ed. da G. Alberigo e J. P. Jossua, Brescia 1985, 107-125; E. Lanne, *Chiesa locale*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 797-826; E. Lanne - J.-J. von Allmen, *La Chiesa locale*, Roma 1972; H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, *Dogmatica II*, Brescia 1986, 147-355; A. Tessarolo (cur.), *La Chiesa locale*, Bologna 1970; D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, in *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, 69-133; J. R. Villar, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989; J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*, specie i capitoli III e VI.

[67] 8 volte « ecclesia localis », 24 « ecclesia particularis »: cfr. Ph. Delhaye, M. Gueret, P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordances, Index, listes de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC, Louvain 1974. Nell'uso del Concilio non sempre le due espressioni si riferiscono ad una singola comunità guidata da un Vescovo (4 volte la prima, 12 la seconda), ma possono indicare anche un raggruppamento di Chiese, legate da motivi culturali, geografici o liturgici.

[68] Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 10 e 26.

[69] *Ib.*, 41.

Questa esplicitazione si trova nella *Lumen Gentium*: « La Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche esse chiamate Chiese del Nuovo Testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza (cfr. 1Ts 1,5). In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, ‘‘affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore sia strettamente unita tutta la fraternità del Corpo’’[71]. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del Vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e ‘‘unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza’’[72]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o viventi nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica[73]. Infatti ‘‘la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che prendiamo’’[74] »[75]. In questo testo « è sviluppata tutta una teologia della Chiesa particolare che si forma intorno all'eucaristia »[76]. In primo luogo, affermando che in tutte le assemblee liturgiche locali, unite ai pastori responsabili[77], è

---

[70] « In participatione totius plebis sanctae Dei »: il « totius » non va inteso in senso numerico, quantitativo, ma qualitativo e rappresentativo; è il popolo tutto intero, nella varietà delle sue componenti, che viene a rappresentare la Chiesa nella sua *praecipua manifestatio*. Cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 186-189.

[71] *Oratio mozarabica*: *PL* 96,759.

[72] San Tommaso, *Summa Theol.* III q. 73 a. 3.

[73] Si rinvia a sant'Agostino, *Contra Faustum*, 12,20: *PL* 42,265; *Serm.* 57,7: *PL* 38,89.

[74] San Leone Magno, *Serm.* 63,7: *PL* 54,357.

[75] *Lumen Gentium*, 26.

[76] Lo nota in Concilio il Patriarca di Antiochia dei Maroniti P. Meouchi: *Acta Synodalia* III, I, 733.

[77] È questo il senso dell'aggettivo « legittime »: cfr. G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 296.

presente (*adest*) realmente la Chiesa di Cristo, il Concilio fa intendere che in ciascuna comunità eucaristica episcopale l'unità della Chiesa cattolica è manifestata e prodotta. Quindi, asserendo che in queste comunità si fa presente (*praesens est*) Cristo, il quale fa sì che esse formino l'« una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia », il Concilio sembra voler evidenziare l'unica sorgente comune della loro pienezza, la potenza appunto del Cristo riconciliatore, e quindi il dono dell'unità cattolica che precede le sue attuazioni particolari. C'è chi ha visto in questa seconda affermazione un correttivo della prima: « L'accento è posto sulla presenza di Cristo... e non sul carattere cattolico ed apostolico della comunità locale nella sua relazione all'unica Chiesa. Una esegesi letterale del passo potrebbe lasciar capire che qui si trova ancora una concezione universalista e centralizzatrice, che vedrebbe in queste celebrazioni locali degli elementi, delle forze di raggruppamento della Chiesa cattolica ed apostolica intesa in senso sociologico »[78]. Non si può escludere, tuttavia, che l'intenzione del Concilio sia stata semplicemente quella di esplicitare come la Chiesa locale o particolare, in quanto *Catholica* attuata nell'« hic et nunc », non contraddica l'unità della Chiesa universale, ma la realizzi e la esprima nella concretezza storica, pur necessitando — proprio in forza di questo dinamismo di attuazione — di situarsi in rapporto ad essa.

La medesima tensione si ritrova in un altro testo conciliare, che è ancora più esplicito riguardo alla cattolicità ed all'apostolicità della Chiesa locale: « La diocesi è una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del vangelo e dell'eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica »[79]. In questo testo, la prospettiva universalista è presente nell'idea di « porzione del popolo di Dio », che lascia supporre la concezione di un tutto articolato in parti. La prospettiva sacramentale-eucaristica emerge invece lì dove si afferma che l'assemblea liturgica locale presieduta dal Vescovo è la Chiesa di Cristo attuata in un determinato luogo, tanto che le note di unità, santità, cattolicità e apostolicità le appartengono propriamente: in questa linea è evidenziato anche il ruolo dello Spirito Santo, operante nella Parola e nei segni sacramentali. La stessa prospettiva è presente nel Decreto sull'Ecumenismo, lì dove si parla della tradizione liturgica e spirituale degli Orientali: « È noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche, soprattutto la celebrazione eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura, con la quale i fedeli uniti col Vescovo hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2Pt 1,4). Perciò per mezzo della celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce e per mezzo della concelebrazione si manifesta la loro comunione »[80]. Mentre afferma che nelle singole Chiese locali celebranti l'eucaristia la Chiesa di Dio non solo è presente, ma è edificata e cresce, questo testo mostra come la « communio » delle Chiese si esprima nella comunicazione alla medesima Cena del Signore. Ne risulta un'immagine di Chiesa comunione molto viva ed efficace, eco dell'esperienza cristiana dei primi secoli: « La Chiesa antica, come già appare dalla Sacra Scrittura, era costruita da molte Chiese locali, fra loro comunicanti nella parola e nel Corpo del Signore nostro Gesù Cristo »[81]. La comunione della Chiesa locale, raccolta nell'eucaristia intorno al Vescovo come la *Catholica* attuata in uno spazio e in un tempo determinati, si apre alla comunione con le altre Chiese sul fondamento dell'unica eucaristia, visibilizzata dalla reciproca accoglienza eucaristica dei loro Vescovi[82]. La dialettica di universalità e località non è contrapposizione, ma esige di venir concepita in termini di « communio » eucaristica e — come sembra indicare lo stesso testo della *Unitatis Redintegratio*[83]

---

[78] E. Lanne, *Chiesa locale*, *o. c.*, 814. La compresenza di ecclesiologie diverse nella *Lumen Gentium* è stata sottolineata da molti : cfr. l'accurata ricerca di A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

[79] Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa *Christus Dominus*, 11.

---

[80] *Unitatis Redintegratio*, 15.

[81] Intervento dell'Arcivescovo di Colonia, J. Frings: *Acta Synodalia* II, II, 493. Cfr. pure il bell'intervento, in prospettiva orientale, del Patriarca di Antiochia dei Melchiti, Maximos IV Saigh: *Acta Synodalia* II, II, 242.

[82] Gli elementi per un'ecclesiologia eucaristica locale presenti nel Vaticano II sono compendiati nell'Istruzione *Eucharisticum Mysterium* (25.5.1967), 7.

[83] Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 15: con la celebrazione eucaristica i fedeli uniti al vescovo « accessum ad Deum Patrem habentes per Filium Verbum incarnatum, passum et glorificatum, in effusione Spiritus Sancti, communionem cum Sanctissima Trinitate consequuntur ».

— di « pericoresi » trinitaria[84]. Nella Chiesa locale, radunata attraverso la Parola e la celebrazione sacramentale presieduta dal Vescovo, è dunque il mistero ecclesiale dell'unità che viene ad attuarsi: è lo Spirito che rende presente in essa la comunione della Trinità, chiamando gli uomini a farne parte nella grazia della comunione ecclesiale. Si coglie allora come, se il « cristomonismo » aveva portato ad accentuare l'unità visibile dei credenti soprattutto in dimensione universale, la prospettiva trinitaria e pneumatologica conduce a riscoprire il valore della Chiesa locale o particolare, in cui l'*Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia* si rende presente. Tuttavia, l'azione dello Spirito si compie sacramentalmente, attraverso mediazioni storiche che prolungano analogicamente il mistero dell'Incarnazione: se non si deve separare il Cristo dallo Spirito nella concezione della Chiesa (« cristomonismo »), non si deve neppure separare lo Spirito da Cristo (come avviene in ogni forma di « congregazionalismo » esasperato). L'evento dello Spirito non prescinde mai dalla missione del Figlio, ne è anzi la ripresentazione nella varietà della vicenda umana: perciò, non si può contrapporre il dono dell'unità attuato dallo Spirito in un luogo, all'unità universale prodotta dallo stesso Spirito nella comunione visibile e organicamente strutturata della Chiesa universale. Ciò è particolarmente evidente nella « communio eucharistica » delle Chiese, dove le opposte riduzioni ecclesiologiche — « cristomonista » e « congregazionalista » o « spiritualista » — sono integrate e superate: l'eucaristia è evento dello Spirito ed insieme è istituzione del Cristo, fedelmente trasmessa nella tradizione apostolica della Chiesa; è celebrazione locale ed insieme è l'unico Corpo di Cristo, che costituisce la Chiesa universale; è novità carismatica ed insieme è continuità nella fede e nella prassi degli apostoli; è il « già » confidato dal Signore ed insieme è caparra del « non ancora » della sua promessa.

Perciò, è nel duplice senso, pneumatologico e cristologico, che vanno intese le affermazioni complementari: l'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia[85]. L'eucaristia fa la Chiesa in quanto è il luogo di irruzione dello Spirito Santo, che, ripresentando la Pasqua di Cristo, raduna gli uomini nella forza della riconciliazione da essa operata; la Chiesa fa l'eucaristia, in quanto è la comunità celebrante che, in obbedienza al mandato del Signore, si raccoglie nella sua articolazione ministeriale — visibile e universalmente strutturata — per celebrare il memoriale della nuova alleanza. È in questo duplice senso che la fede cristiana ha visto da sempre nell'eucaristia il sacramento dell'unità! Quest'unità, universalmente unica, in continuità con la logica dell'Incarnazione e con la missione dello Spirito nel tempo, si esprime in luoghi e spazi precisi. L'eucaristia, per la sua stessa natura di evento celebrativo, è legata a un'assemblea, determinata nell'« hic et nunc »: perciò, la *Catholica* che nasce dall'eucaristia si manifesta nella Chiesa locale. Come nella celebrazione del memoriale della Pasqua ci è offerta nello Spirito la pienezza del mistero della riconciliazione in Cristo, così nella comunità eucaristica locale, radunata sotto la presidenza del Vescovo nella continuità della tradizione apostolica, è presente il mistero dell'unità universale, realizzato qui ed ora. La comunità che così si costruisce è una per la forza dell'unico Spirito e dell'unico Corpo di Cristo, di cui tutti partecipano; è santa, grazie allo stesso Spirito, che la santifica; è cattolica, perché ripresenta in pienezza il mistero del Signore, presente e operante nella storia come riconciliatore escatologico; è apostolica, perché si pone nella fedele continuità della tradizione degli apostoli, nell'obbedienza al mandato ad essi affidato da Gesù, ed è strutturata ministerialmente in ordine alle esigenze della missione apostolica. Così, l'unico Corpo ecclesiale del Signore è presente nelle singole comunità eucaristiche episcopali, che sono la *Catholica*, realizzata nel tempo e nello spazio determinati.

---

[84] Cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 238ss; B. Neunheuser, *Chiesa universale e Chiesa locale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 616-642; C. Vagaggini, *Unità e pluralità della Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 99-197.

[85] Cfr. in proposito H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, specialmente 176-196.

Il significato fondamentale della Chiesa locale nell'ecclesiologia eucaristica di comunione risulta così chiarito in rapporto all'origine trinitaria ed alla natura eucaristica dell'unità ecclesiale: c'è però anche una considerazione di ordine antropologico, che porta all'esatta valorizzazione della Chiesa locale. Gli esseri umani non esistono mai « in vitro », ma sempre e solo come uomini e donne concreti, situati in rapporti storici di interdipendenza, radicati in una tradizione, in una cultura. A questi destinatari viene proclamata la Parola della salvezza, e deve esserlo in un modo tale da poter venire compresa ed accolta: proprio perché « verbum Dei propter nos homines et nostram salutem », il messaggio dell'unità salvifica va « inculturato », tradotto cioè nelle categorie proprie del contesto storico, linguistico, sociale e culturale in cui viene annunciato, senza per questo essere ridotto ad esse e quindi svuotato della sua originalità sovversiva e liberante. La Chiesa, che nasce dalla proclamazione della Parola « inculturata », specialmente nella massima densificazione di essa che è l'eucaristia celebrata nelle concrete coordinate spazio-temporali, deve essere perciò essa stessa costitutivamente « inculturata », situata cioè precisamente ed originalmente nella storia del suo popolo, Chiesa locale o particolare, precisamente perché parla il linguaggio dei suoi figli, pensa con le loro categorie, vive le tensioni e le contraddizioni che essi vivono e fa risuonare in esse la forza liberante e vivificante dell'Evangelo. Perciò, la Chiesa esiste sin dalle origini come l'universale Chiesa di Dio, che è a Gerusalemme, ad Antiochia, a Corinto, a Roma... [86].

La conseguenza della riscoperta del fondamentale valore ecclesiologico della Chiesa locale è la necessità di riconoscere in essa a pieno titolo un « soggetto ecclesiale »: questo implica non solo l'indispensabile spazio di autonomia e di creatività nell'ambito delle esigenze della comunione universale, ma anche l'accentuazione delle esigenze dell'« inculturazione » [87]. Si avverte qui l'importanza ecclesiologica e pastorale della dottrina della sacramentalità dell'episcopato, affermata dal Vaticano II [88], che salda la dignità della Chiesa locale alla dignità sacramentale del ministero episcopale; come pure si delinea l'esigenza di un esercizio reale del principio di sussidiarietà, per cui quanto può essere fatto a livello locale, non deve essere rimandato ad altro livello. Occorre, insomma, sviluppare anche in chiave pastorale la riscoperta ecclesiologica del fatto che la Chiesa locale è

---

[86] Era convinzione diffusa che la Chiesa delle origini si comprendesse essenzialmente come comunità locale: cfr. ad esempio la tesi di P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 90. Sotto l'influenza di esegeti e teologi protestanti e cattolici (basti citare la voce redatta da K. L. Schmidt ed apparsa nel 1938 Ἐκκλησία, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, Brescia 1968, 1490-1580) si è giunti « a modificare, se non ad invertire questo quadro storico caratterizzato dalla priorità della nozione di Chiesa - comunità locale »: P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 31.

[87] Sull'« inculturazione » cfr. ad esempio H. Carrier, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987.

[88] Cfr. *Lumen Gentium*, 21.

l'« una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia », radunata qui ed ora come segno fra i popoli e comunità della salvezza donata in Cristo per l'azione dello Spirito Santo.

b) *La « comunione delle Chiese »*

Sin dalle origini la pluralità delle Chiese, costituite nei vari luoghi e nei diversi contesti socio-culturali, si percepisce come espressione dell'unica Chiesa, della *Catholica* realizzata nelle coordinate del tempo e dello spazio dall'unico Spirito di Cristo attraverso la proclamazione della Parola e gli eventi sacramentali, mediante il ministero di unità, inteso come continuazione storica e spirituale di quello degli apostoli: « Gli autori del Nuovo Testamento e la Chiesa primitiva non trovavano nessun conflitto nel parlare di una sola Chiesa e di molte Chiese, perché essi concepivano l'unica Chiesa come una comunione di molte Chiese, ognuna delle quali era semplicemente la Chiesa in quanto effettivamente presente in un luogo particolare »[89]. I vincoli dell'unità, considerati al tempo stesso espressioni di essa, erano visti nell'unica fede apostolica dovunque professata, nell'unica vita sacramentale, iniziata col battesimo e culminante nell'eucaristia, nella comunione fraterna, espressa soprattutto nella sollecitudine verso i poveri e i deboli, nella forza unificante della preghiera, nella comunione e corresponsabilità dei ministri dell'unità, ordinati nella continuità col ministero apostolico. In tutti questi legami di comunione si riconosceva l'opera dell'unico Spirito del Signore, che raduna la Chiesa di Dio, una, santa, cattolica ed apostolica, nelle singole Chiese locali.

In modo particolare, la fede ecclesiale testimonia sin dai tempi più antichi dell'azione unificante del Corpo di Cristo presente nell'eucaristia: « La comunione sacramentale era il segno e addirittura la causa efficiente dell'unione ecclesiastica, o più esattamente, la causa efficiente dell'incorporamento nell'unità. Il primo incorporamento dell'individuo, certo, anche nell'antichità si faceva sempre per mezzo del battesimo. Ma dopo, l'unione viene cementata sempre di nuovo dall'eucaristia »[90].

---

[89] F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato 1990, 54.

[90] L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, 15.

Innumerevoli sono le testimonianze dei Padri relative al fatto che « il vincolo di unione tra vescovi e fedeli, vescovi fra di loro, fedeli tra di loro, viene effettuato e insieme manifestato dalla comunione eucaristica »[91]. Anche le « lettere di comunione », che servivano per esprimere la « communio » e beneficiare di essa, soprattutto quando si era in viaggio, erano « in stretto rapporto con la comunione eucaristica »[92]: esse garantivano che il latore potesse essere ammesso all'eucaristia locale e venire perciò considerato membro a tutti gli effetti della Chiesa che lo ospitava. La stessa scomunica, intesa come « rifiuto della comunione » con la conseguente rottura delle relazioni, era concepita in stretta relazione con l'eucaristia[93]. La « communio » si esprimeva anzitutto a livello di Chiesa locale, che nell'eucaristia ancorava e manifestava la sua unità intorno al vescovo[94]: un esempio dell'importanza accordata a questa comunione eucaristica locale era nella Chiesa antica di Roma il rito del *fermentum*, particola di pane consacrato durante l'eucaristia pontificale, che veniva portato nelle singole assemblee eucaristiche ed immesso nel calice, per esprimere l'unità della Chiesa locale nell'eucaristia e nel Vescovo. La « communio » si esprimeva poi nei rapporti fra le Chiese sulla base dello stesso vincolo sacramentale-eucaristico: « Tale vincolo unificante della "communio" lo incontriamo, in tutta la storia della Chiesa antica, in piena luce, senza che si possa parlare di sviluppo, come se la "communio" nel secondo secolo sia stata minore o fosse meno sentita che nel quarto o quinto secolo »[95]. Questa « communio ecclesiarum » aveva nella Chiesa di Roma il suo centro e criterio di riferimento, in base al quale si determinava se una Chiesa apparteneva o meno alla comunione della Chiesa intera: « Una Chiesa che è in comunione con Roma è in comunione con tutta la Chiesa cattolica... La Chiesa romana è il capo e il centro dell'unione sacramentale della "communio" »[96].

Alla luce di questi elementi si può affermare che « la natura della Chiesa, così come la intende la prima tradizione cristiana, è riassunta nella *comunione*, la κοινωνία. È *Chiesa di Chiese*... *comunione di comunioni*, che si presenta come *comunione* di Chiese locali, sparse per il mondo, ciascuna delle quali è essa stessa comunione di battezzati radunati in comunità dallo Spirito Santo, sulla base del loro battesimo, nella sinassi eucaristica. Questo essere di *comunione* costituisce la sua essenza. E la relazione alla *comunione* del Padre, del Figlio e dello Spirito indica il suo radicamento fin nell'eterna realtà del mistero di Dio»[97]. L'unità della comunione ecclesiale è analoga all'unità della Trinità divina: essa non è una composizione di elementi fra loro indipendenti e separati, ma un'unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria[98]. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che «la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità»[99]. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale: «La dinamica di rapporto della cattolicità di ogni Chiesa locale rispetto all'universale (l'"una" e le "molte"), riflette il rapporto trinitario»[100].

---

[91] *Ib.*, 5.

[92] *Ib.*, 16.

[93] Cfr. *ib.*, 23: « La scomunica si manifesta massimamente nel fatto che il peccatore viene escluso dalla mensa del Signore; la sua riammissione, il cessare della scomunica, si manifesta nel fatto che gli si permette di nuovo di prendere la comunione eucaristica ». Cfr. pure 22-28.

[94] Cfr. *ib.*, 28-32.

[95] *Ib.*, 34.

[96] *Ib.*, 39 e 43.

L'idea di una «pericoresi» ecclesiologica, radicata nel mistero stesso della partecipazione alla vita divina nello Spirito, si offre come la più profonda per esprimere la «communio ecclesiarum»: «Esiste una presenza mutua della Chiesa totale nella Chiesa particolare, perché è lo stesso mistero che vi si realizza, e della Chiesa particolare nella Chiesa totale, perché la prima

---

[97] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 41.

[98] Sull'idea di Chiesa comunione cfr. tra l'altro: L. M. Bermejo, *Church, Conciliarity and Communion*, Anand, Gurajat (India) 1990; *La Chiesa sacramento di comunione*, a cura di E. Ancilli, Roma 1979; *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 Aprile 1991)*, Bologna 1994; Y. M.-J. Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; P. J. Cordes, *Communio*, Roma 1994; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; M. Giustetti (cur.), *Comunione e comunità. Koinônia*, Torino 1981; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; A. Keshishian, *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, Geneva 1992; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen Gentium"*, Napoli 1987; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione, o. c.*; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial, o. c.*

[99] Lo ribadisce la Dichiarazione della Congregazione della Fede *Mysterium Ecclesiae*: *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1973) 398.

[100] V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, Santiago di Compostella (agosto 1993), Rapporto della Sezione I, n. 14: *Il Regno Documenti* 38 [illegible] 545.

deve dare i suoi apporti propri alla seconda... Sia la fede, sia l'eucaristia, sia la carità, siano i doni spirituali, siano le grazie dei ministeri, tutte queste realtà spirituali hanno un'intenzionalità universale. In virtù dello Spirito che le dona e le regola dall'alto... esse non sono solamente la presenza del tutto in ciascuna parte, ma implicano l'ordine delle parti al tutto: ed è qui che si situa una teologia completa della comunione»[101]. Alla luce dell'unanime e ininterrotta tradizione della fede, si può allora descrivere l'unità della Chiesa universale non solo non in contraddizione, ma in relazione mutua e feconda con la realtà delle Chiese locali in comunione fra loro: il Concilio Vaticano II esprime la reciprocità «pericoretica» del rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali attraverso una formula densa, inserita nel contesto della riflessione sulle relazioni dei vescovi alla propria diocesi e a tutta la Chiesa: «I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*)»[102]. Da una parte, la Chiesa, nella pienezza della sua unità cattolica, «esiste» *nelle* Chiese locali, nel senso che si fa presente in esse e vi trova la sua espressione storico-concreta: si potrebbe dire che nella Chiesa locale o particolare la *Catholica* prende volto nelle situazioni storiche differenti, senza perdere però la sua unità e unicità, fondata nel mistero riconciliatore dell'unico Cristo, reso operante nell'unico Spirito, mediante l'unica Parola della salvezza, l'unica acqua del battesimo, l'unico pane dell'eucaristia, l'unico ministero apostolico. D'altra parte, però, la Chiesa universale non solo si manifesta nelle singole Chiese locali, ma esige anche di esprimersi nella loro comunione universale: proprio perché non è somma di parti, della Chiesa, così come la intende la prima tradizione cristiana, è riassunta nella *comunione*, la κοινωνία. È *Chiesa di Chiese*... *comunione di comunioni*, che si presenta come *comunione* di Chiese locali, sparse per il mondo, ciascuna delle quali è essa stessa comunione di battezzati radunati in comunità dallo Spirito Santo, sulla base del loro battesimo, nella sinassi eucaristica. Questo essere di *comunione* costituisce la sua essenza. E la relazione alla *comunione* del Padre, del Figlio e dello Spirito indica il suo radicamento fin nell'eterna realtà del mistero di Dio »[97]. L'unità della comunione ecclesiale è analoga all'unità della Trinità divina: essa non è una composizione di elementi fra loro indipendenti e separati, ma un'unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria[98]. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che « la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità »[99]. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale: « La dinamica di rapporto della cattolicità di ogni Chiesa locale rispetto all'universale (l'“una” e le “molte”), riflette il rapporto trinitario »[100].

---

[101] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium salutis* VII, Brescia 1972, 491s. Anche il termine «comunione» va compreso in questo orizzonte di totalità e di pienezza della condizione cristiana: «"Comunione", trascrizione del latino *communio*, viene da *communis*, che deriva a sua volta sia da *cum moenus*, avere una difesa, un bastione comune, sia da *cum munus*, carica comune. L'idea primaria è di essere addetti allo stesso compito, allo stesso combattimento, ciascuno al suo posto. Ma la parola ha un senso ecclesiale che va al di là di questo valore etimologico. Essa ha tradotto il greco κοινωνία, che aveva già usi classici..., ma principalmente usi cristiani, presso san Paolo in particolare... La comunione è la situazione di una vita cristiana piena» (*ib.*, 492).

[102] *Lumen Gentium*, 23. Cfr. su questo testo B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 269ss.

L'idea di una « pericoresi » ecclesiologica, radicata nel mistero stesso della partecipazione alla vita divina nello Spirito, si offre come la più profonda per esprimere la « communio ecclesiarum »: « Esiste una presenza mutua della Chiesa totale nella Chiesa particolare, perché è lo stesso mistero che vi si realizza, e della Chiesa particolare nella Chiesa totale, perché la prima

---

[97] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 41.

[98] Sull'idea di Chiesa comunione cfr. tra l'altro: L. M. Bermejo, *Church, Conciliarity and Communion*, Anand, Gurajat (India) 1990; *La Chiesa sacramento di comunione*, a cura di E. Ancilli, Roma 1979; *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 Aprile 1991)*, Bologna 1994; Y. M.-J. Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; P. J. Cordes, *Communio*, Roma 1994; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; M. Giustetti (cur.), *Comunione e comunità. Koinônia*, Torino 1981; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; A. Keshishian, *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, Geneva 1992; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla “Lumen Gentium”*, Napoli 1987; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, *o. c.*; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*

[99] Lo ribadisce la Dichiarazione della Congregazione della Fede *Mysterium Ecclesiae*: *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1973) 398.

[100] V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, Santiago di Compostella (agosto 1993), Rapporto della Sezione I, n. 14: *Il Regno Documenti* 38 (1993) 545.

deve dare i suoi apporti propri alla seconda... Sia la fede, sia l'eucaristia, sia la carità, siano i doni spirituali, siano le grazie dei ministeri, tutte queste realtà spirituali hanno un'intenzionalità universale. In virtù dello Spirito che le dona e le regola dall'alto... esse non sono solamente la presenza del tutto in ciascuna parte, ma implicano l'ordine delle parti al tutto: ed è qui che si situa una teologia completa della comunione »[101]. Alla luce dell'unanime e ininterrotta tradizione della fede, si può allora descrivere l'unità della Chiesa universale non solo non in contraddizione, ma in relazione mutua e feconda con la realtà delle Chiese locali in comunione fra loro: il Concilio Vaticano II esprime la reciprocità « pericoretica » del rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali attraverso una formula densa, inserita nel contesto della riflessione sulle relazioni dei vescovi alla propria diocesi e a tutta la Chiesa: « I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*) »[102]. Da una parte, la Chiesa, nella pienezza della sua unità cattolica, « esiste » *nelle* Chiese locali, nel senso che si fa presente in esse e vi trova la sua espressione storico-concreta: si potrebbe dire che nella Chiesa locale o particolare la *Catholica* prende volto nelle situazioni storiche differenti, senza perdere però la sua unità e unicità, fondata nel mistero riconciliatore dell'unico Cristo, reso operante nell'unico Spirito, mediante l'unica Parola della salvezza, l'unica acqua del battesimo, l'unico pane dell'eucaristia, l'unico ministero apostolico. D'altra parte, però, la Chiesa universale non solo si manifesta nelle singole Chiese locali, ma esige anche di esprimersi nella loro comunione universale: proprio perché non è somma di parti, ma l'unica Chiesa di Dio ovunque diffusa, la Chiesa cattolica risulta *dalle* Chiese locali, nel senso che manifesta ed esprime efficacemente la loro comunione universale. L'*ex quibus* andrà allora interpretato nel senso della « communio ecclesiarum », che non è una federazione di entità diverse ed autonome, fra loro separate, ma l'espressione dell'unità cattolica realizzata profondamente in ciascuna e che fa di tutte una sola Chiesa « in vinculo pacis, amoris et unitatis ».

---

[101] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium salutis* VII, Brescia 1972, 491s. Anche il termine « comunione » va compreso in questo orizzonte di totalità e di pienezza della condizione cristiana: « “Comunione”, trascrizione del latino *communio*, viene da *communis*, che deriva a sua volta sia da *cum moenus*, avere una difesa, un bastione comune, sia da *cum munus*, carica comune. L'idea primaria è di essere addetti allo stesso compito, allo stesso combattimento, ciascuno al suo posto. Ma la parola ha un senso ecclesiale che va al di là di questo valore etimologico. Essa ha tradotto il greco κοινωνία, che aveva già usi classici..., ma principalmente usi cristiani, presso san Paolo in particolare... La comunione è la situazione di una vita cristiana piena » (*ib.*, 492).

[102] *Lumen Gentium*, 23. Cfr. su questo testo B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 269ss.

In questa luce, non si può contrapporre la Chiesa locale, espressa nel suo vescovo, alla Chiesa universale, rappresentata dai vescovi in comunione col Vescovo di Roma: in realtà, se ciascun vescovo rappresenta la *Catholica* realizzata nella Chiesa particolare da lui presieduta, l'insieme dei vescovi intorno al Papa e sotto la sua guida rappresenta la Chiesa universale, la *Catholica* in quanto dovunque realizzata sulla terra, espressa nella comunione « pericoretica » delle varie Chiese fra loro. Come l'eucaristia è una ed unica in tutte le assemblee eucaristiche in cui viene celebrata, anche se in ciascuna è concretamente presente e partecipata, così il mistero della *Catholica* è uno ed unico in tutte le sue realizzazioni locali o particolari, anche se in ciascuna l'unità della Chiesa prende volto nella concretezza dei rapporti storici. Quest'unità « pericoretica » è l'unico e medesimo Spirito che la compie, agendo in ciascuna eucaristia per santificare i doni e generare la « comunione dei santi » nella Chiesa locale e nella comunione delle Chiese: « Lo Spirito di Cristo non è presente solo nella compagine sociale delle varie persone appartenenti alla Chiesa, ma anche nella compagine delle varie ''Chiese locali'', che solo nel complesso intreccio dei loro rapporti reciproci formano la Chiesa cattolica. Lo Spirito di Cristo è perciò non solo una persona in molte persone, ma anche *una persona in molte Chiese locali* »[103]. In questa chiave pneumatologica trova il suo pieno senso l'espressione usata dal Vaticano II: « L'una ed unica Chiesa cattolica è costituita non solo da esse (*ex quibus*), ma anche in esse (*in quibus*); espressione questa che si può meglio intendere se viene così parafrasata: lo Spirito di Cristo, unico e completo, esiste *nelle* varie Chiese particolari, in modo da formare *da esse* la Chiesa universale »[104]. Nella stessa linea, però, si può anche dire che le Chiese locali

---

[103] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 493.
[104] *Ib.*, 635.

esistono veramente solo *nella* Chiesa cattolica, in quanto esistono nella forza dell'unico Spirito di Cristo, che ne fa la più profonda unità, e a partire *da* essa, in quanto partecipano tutte dell'« una mystica Persona »[105].

c) *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*

In quanto espressione locale o particolare dell'unità cattolica partecipata dalla Trinità, « benché esista sempre in un luogo determinato e riunisca gli uomini mossi da ogni sorta di interessi umani, la Chiesa particolare non è determinata, in quanto tale, né dalla topografia né da qualche altro fattore di ordine naturale o di ordine umano. Essa è determinata dal ''mistero della fede''... il suo criterio è di ordine essenzialmente *teologico* »[106]. Ciò significa che il suo rapporto con la Chiesa universale non deriva da ragioni di convenienza o di opportunità, quasi che sia indotto da bisogni contingenti e legato al fluttuante sviluppo delle situazioni: la *Catholica* è al centro e al cuore di ogni Chiesa locale o particolare, la costituisce dall'interno, le è necessaria come la sua verità più profonda, il dono d'unità da cui nasce e che essa esprime. « Nel cuore di ogni Chiesa (particolare) tutta la Chiesa (universale) è presente in linea di principio... Dal momento che esiste una mutua interiorità o inclusione, esiste una radicale correlazione, per cui non sarebbe sufficiente affermare che le Chiese particolari devono essere inserite nella Chiesa universale: lo sono per il fatto stesso che esistono »[107].

---

[105] La precisazione si trova nella *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione*, *o. c.*, n. 9: « La formula del Concilio Vaticano II: *la Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (ecclesia in et ex Ecclesiis)*, è inseparabile da quest'altra: *le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* ».

[106] H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 40. Le tesi di questo libro si comprendono nella loro giusta prospettiva alla luce dell'intera opera ecclesiologica di H. de Lubac, su cui cfr. M. Pelchat, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal-Paris 1988.

[107] *Ib.*, 44s. Anche D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, *o. c.*, 111ss, insiste sulla « reciproca interiorità » fra la Chiesa locale e la Chiesa universale. Una presentazione di diverse interpretazioni recenti circa il rapporto fra Chiese locali e cattolicità è offerta da J. A. Komonchak, *Chiesa locale e Chiesa cattolica. La problematica teologica contemporanea*, in *Chiese locali e cattolicità*, *o. c.*, 433-457, che sembra orientarsi verso una concezione della « communio ecclesiarum » letta in chiave di « pericoresi ecclesiologica », non lontana da quella qui proposta: « La comunione che costituisce la Chiesa universale è precisamente la mutua inclusione di tutte le Chiese locali » (452s). In questa luce assumono il loro preciso significato anche le mie affermazioni, riportate

Anche storicamente si verifica la compenetrazione di unità e molteplicità nel rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali o particolari: tutte le Chiese provengono dalla Chiesa madre di Gerusalemme: « La Chiesa di tutti i tempi e di tutti i luoghi è stata fondata in una prima Chiesa locale, quella di Gerusalemme, e da questa si è propagata in altre Chiese locali tutte uguali, come per germogliazione e per trapianto »[108]. Già questa genesi è manifestazione del mistero, che costituisce la *Catholica* una e molteplice nelle sue realizzazioni storiche: la Chiesa esiste come l'unica Chiesa di Dio, che è nei vari luoghi o nelle varie parti. Le caratterizzazioni delle singole Chiese sono importanti per la loro vita e il loro sviluppo: esse però non possono essere enfatizzate fino al punto da isolare una singola Chiesa o un gruppo di Chiese da quella comunione cattolica, in cui la Chiesa universale pienamente si esprime e di cui vive. D'altra parte, questa stessa comunione ha bisogno di contestualizzarsi nelle diverse situazioni storiche, di vivere pienamente in esse attraverso la realtà delle Chiese locali e particolari, in modo che l'unico dono di Dio raggiunga tutti i popoli e tutte le culture secondo un autentico dinamismo di incarnazione. Se la Chiesa di Roma diventa il capo e il centro della « communio », ciò non avviene perché si neghi l'unicità della *Catholica*, che da Gerusalemme si è sparsa e si diffonde fino agli estremi confini della terra, ma perché quest'unità piena e vera della Chiesa universale ha bisogno di esprimersi storicamente e lo fa nella comunione con il Vescovo della Chiesa del martirio di Pietro e di Paolo, l'Apostolo delle genti, il successore di Colui, che Gesù costituì roccia su cui edificare la Chiesa per confermare gli altri nella fede, ponendosi come segno e criterio della tradizione apostolica nell'unica comunione cattolica, dovunque essa venga a realizzarsi. La *Ecclesia Mater unitatis* si manifesta in particolare nella Chiesa di Roma.

L'unità universale del popolo di Dio, raccolto nelle singole Chiese, si realizza così anche visibilmente: « L'unico popolo di Dio è presente in tutte le nazioni della terra, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini, cittadini di un regno che per sua natura non è della terra, ma del cielo. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo, e così "chi sta in Roma sa che gli indi sono sue membra"... Questo carattere di universalità che adorna il popolo di Dio è un dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito »[109]. L'universalità della Chiesa non è una dimensione impostale dall'esterno, quasi una necessità contingente, ma il frutto della destinazione universale della « raccolta » dell'Israele escatologico, operata da Gesù, e un segno e uno strumento vivo dell'unicità del suo Spirito, che agisce in tutti i cuori e fra tutte le genti. Proprio per questo, però, l'universalità della Chiesa non ha nulla dell'uniformità puramente esteriore, ma vive della sinfonia interiore dei cuori e delle Chiese, del mutuo scambio delle loro diversità, intese come doni e ricchezze e non come minacce o impedimenti all'unità: « In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre e tendono insieme verso la pienezza dell'unità. Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma in se stesso si sviluppa nell'unione di vari ordini... Così pure, nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle Chiese particolari, che godono di proprie tradizioni, rimanendo integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale della carità, tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto le serva. E infine ne derivano, tra le diverse parti della Chiesa, vincoli di intima comunione circa le ricchezze spirituali, gli operai apostolici e gli aiuti materiali. Poiché i membri del popolo di Dio sono chiamati a condividere i beni, e valgono anche delle singole Chiese le parole dell'apostolo: "Da bravi amministratori della multiforme grazia di Dio, ognuno di voi metta a servizio degli altri il suo dono secondo che lo ha ricevuto" (1Pt 4,10) »[110].

---

dall'Autore, riguardo al fatto che « la Chiesa che è nata dall'eucaristia è *prioritariamente* la Chiesa locale » (441): esse evidenziano che la Chiesa eucaristica è sempre costitutivamente legata alla concretezza della comunità celebrante, determinata nello spazio e nel tempo, ma in nessun modo escludono che l'eucaristia — come la *Catholica* — sia una in tutte le Chiese e fondi così la comunione universale, da cui ed in cui sussistono tutte le Chiese locali o particolari. In una linea di analogo equilibrio ecclesiologico si muove A. Antón, *Chiesa locale/regionale:*

Gentium, 13.

Questa « pericoresi » ecclesiologica, vissuta nel mutuo scambio che le Chiese si fanno dei doni e dei servizi, non è facile o scontata nella prassi: fanno anzi sentire il loro peso su di essa proprio quelle differenze storiche, sociali, culturali e politiche, in cui l'unico mistero dell'unità cattolica viene a prendere corpo. È perciò indispensabile che vi sia un continuo discernimento ed una prassi di comunione, che abbia tanto nel Vescovo per la Chiesa locale, quanto nel collegio dei Vescovi e nel Vescovo di Roma il referente di decisioni autorevoli, non di rado necessarie per esprimere e custodire nel tempo l'unità universale, attuata localmente nelle concretizzazioni più diverse. « Se la fede cristiana è unica, la cultura umana varia secondo i tempi e i luoghi: da qui l'originalità socio-culturale, a volte molto rilevata, di ogni Chiesa locale. Questo è un beneficio per tutta quanta la cattolicità. Un ricco elemento di varietà umana si unisce all'elemento di unità divina apportato dai primi fondatori, mossi tutti dall'unico Spirito... Si opera in tal modo quell'unione del soprannaturale e della "natura" (intendiamo qui dell'umano della cultura), da cui riconosciamo tutto quello che è autenticamente cattolico » [111]. L'equilibrio necessario fra unità e varietà nella Chiesa cattolica va allora custodito con grande cura e vigilanza, nel costante rifiuto di ogni indebita enfatizzazione di uno dei due poli, che fanno la « communio »: « Nella vita della Chiesa sono possibili due estremi; e tutti e due si chiamano egoismo. Essi si verificano rispettivamente quando *ciascuno* o quando *uno solo* pretendono di essere tutto. In quest'ultimo caso il vincolo dell'unità è così stretto, e l'amore così soffocante, che non si può evitare di spegnerlo; nel primo caso tutto è così sconnesso e freddo, che si gela. Uno di questi egoismi genera l'altro. Ma né uno, né ciascuno possono essere il tutto. Solo tutti costituiscono il tutto, e solo l'unione di tutti forma un tutto. Questa è l'idea della Chiesa cattolica » [112].

Quest'unità cattolica, ricca nella varietà e sinfonica nella cospirazione di tutte le componenti, lontana tanto dall'uniformismo esteriore, quanto dalla frantumazione lacerante, libera dal centralismo esasperato, come dal localismo assolutizzante, diventa il segno più luminoso della destinazione escatologica del popolo di Dio e della missione che esso è chiamato a svolgere nella storia al servizio dell'umanità intera: « Tutti gli uomini sono chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza » [113]. Le Chiese particolari nella Chiesa universale hanno la responsabilità altissima di rendere visibile al mondo, precisamente nella loro unità e nelle loro diversità in comunione, qualcosa di quel mistero di relazioni feconde dei Tre nell'Uno, che è la vita della « pericoresi » divina, speranza vera ed ultima salvezza di tutte le genti: « Il rimanere e risiedere l'una nell'altra delle tre Persone significa che esse sono inseparabili e non vanno staccate e hanno tra loro una compenetrazione senza confusione, non in modo che esse si fondano o si mescolino, ma in modo che esse si congiungano... Uno e identico è il movimento, poiché lo slancio e il dinamismo delle tre Persone è unico, ciò che non si può notare nella natura creata » [114]. Perciò, la « communio ecclesiarum » non è opera umana, ma dono dall'alto, grazia della partecipazione alla vita trinitaria, unità di quel popolo dell'alleanza, che al tempo stesso manifesta e nasconde il volto del Dio Amore. Anche così la Chiesa cattolica è « kénosi » e gloria della Trinità!

6.3. I GRADI DI COMUNIONE

La pienezza dell'unità donata dal Signore si realizza nella storia in una molteplicità di Chiese in comunione fra loro, dalle quali e nelle quali consiste la Chiesa universale, la *Catholica* pienamente manifestata a immagine della comunione divina. A causa delle divisioni prodottesi nella storia della cristianità ci sono tuttavia comunità che, pur avendo conservato molti degli elementi che costituiscono la Chiesa, non li hanno conservati tutti o non hanno mantenuto la piena comunione con la Chiesa cattolica. Qual è la condizione ecclesiale di queste comunità?

---

[111] H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese...*, *o. c.*, 55.

[112] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 292s.

[113] *Lumen Gentium*, 13.

[114] San Giovanni Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, I, 14: *PG* 94,860. Sull'idea di « pericoresi » elaborata fino alla sintesi del Damasceno cfr. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969, 289-306.

volontà e nell'opera del Gesù terreno, viene a realizzarsi pienamente nella forza e nella luce della riconciliazione pasquale. Essa diventa la protagonista della missione che il Signore le ha affidato di essere nella storia il popolo di Dio escatologico, in cui — fra il già della prima venuta e il non ancora del suo ritorno glorioso — lo Spirito porta a pieno compimento le promesse messianiche. Perciò, « nel Nuovo Testamento la Chiesa è presente dappertutto, anche là dove non diventa tangibile in concetti o immagini. Gli scritti neotestamentari sono scaturiti dal suo seno e testimoniano, nel loro insieme, della sua esistenza e della sua vita »[49]. In continuità con quanto il Gesù storico ha voluto ed ha fatto, la comunità della Nuova Alleanza si riconosce come l'Israele del compimento, non rinunciando però a chiamare a sé l'Israele del rifiuto (cfr. i discorsi degli Atti: 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32), anche attraverso la ricostituzione del gruppo dei Dodici (cfr. At 1,15-26), segno della ricostituzione delle dodici tribù negli ultimi tempi. Questa coscienza di essere il « vero Israele »[50] produrrà anche un giudizio di condanna dell'antico popolo eletto, colpevole di non aver riconosciuto il tempo della visita escatologica del suo Signore: « Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare » (Mt 21,43). Tuttavia, l'originaria scelta di Gesù a favore d'Israele non sarà dimenticata, come testimonia la riflessione di Paolo sul destino del popolo eletto e sulla fedeltà di Dio all'alleanza mai revocata (cfr. Rm 9-11). Anche l'ecclesiologia del Nuovo Testamento — espressione della coscienza che la Chiesa delle origini aveva di sé — si muove perciò nella tensione fra la continuità col popolo dell'alleanza e la novità del patto celebrato nella Pasqua di Cristo. Emergono così i tratti della comunità escatologica, che nella sua unità e articolazione si offre come alternativa al mondo, e tuttavia si sa inviata a servirlo come segno e strumento di riconciliazione per tutte le genti: l'immagine paolina della Chiesa Corpo di Cristo riassume questi tratti con straordinaria densità ed efficacia.

---

[49] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 11.

[50] Cfr. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964³.

a) *La Chiesa, comunità escatologica*

Se in Gesù è apparso il Messia atteso da Israele, e se egli stesso si è consacrato alla « raccolta » del popolo di Dio dell'ultimo tempo, la comunità radunata dall'annuncio del Risorto e nella celebrazione della Santa Cena non può non avere di sé una coscienza fondamentalmente escatologica: essa sa di essere la « Chiesa di Dio » (cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13), che si raduna non in Galilea, dove pure erano avvenute le prime apparizioni pasquali, ma a Gerusalemme, perché è nella città santa che la fede giudaica riteneva dovesse compiersi la manifestazione definitiva del Regno promesso. Nasce così quella Chiesa madre gerosolimitana, che è in se stessa, col solo fatto di esistere, un segno della fede e della speranza escatologica delle origini cristiane. La Chiesa non nasce dunque dall'affievolirsi dell'attesa del Regno, da quel « ritardo della Parusia », che — in mancanza del ritorno di Cristo in gloria — avrebbe prodotto la ricerca dell'esperienza attuale della sua presenza nella comunità, nella sua fede e nel suo culto. Esattamente al contrario, la Chiesa pasquale nasce — in continuità con la volontà di Gesù — come popolo escatologico, Israele dell'ultimo tempo, che con la sua presenza, la sua vita e la sua opera intende mostrare al mondo che il Regno è già arrivato ed agisce, anche se sotto i segni umili dell'inizio e del progressivo sviluppo.

Questi segni sono visibili e riconoscibili agli occhi della fede: la comunità delle origini vede realizzate in sé le profezie dello Spirito, che ne annunciavano l'effusione come dono divino, che crea l'Israele escatologico (cfr. Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26s; 37,14; Gl 3,1s), e ne rende testimonianza. Perciò, nel discorso del giorno di Pentecoste Pietro annuncia alla folla proveniente da tutti i popoli il compimento delle profezie messianiche: « Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: ''Negli ultimi giorni, dice il Signore, effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni... Farò prodigi in alto nel cielo e segni in basso sulla terra...'' » (At 2,14-17.19; cfr. Gl 3,1-5). L'assemblea apostolica deve apparire per lo meno strana agli occhi di chi la os-

serva, se Pietro sente il bisogno di giustificarsi rispetto al sospetto di ubriachezza: già così essa si offre come la comunità «alternativa», in cui giungono a compimento le promesse di Dio, l'Israele escatologico.

È questa convinzione di trovarsi nel tempo del Regno che viene, che spiega l'assoluta sicurezza con cui la Chiesa delle origini convive con i numerosi fenomeni di guarigione miracolosa. Già nell'azione del Gesù storico e dei suoi discepoli ci sono guarigioni, segno dell'avvento del Regno (cfr. ad esempio Lc 9,1s). Ora esse sono all'ordine del giorno, tanto da entrare nella cronaca dei «sommari», tipici degli Atti: «Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (At 2,43; cfr. 5,12-16). Operano guarigioni Pietro e Giovanni (cfr. At 3,1-10; 9,32-35.36-43), Stefano (6,8), Filippo (8,6-8.13), Barnaba (15,12), Paolo (13,6-12; 14,3.8-18; 16,16-18; 19,11s; 20,7-12; 28,1-6.8-10), Anania (9,17-19). Solo un razionalismo presuntuoso ha potuto giustificare la svalutazione di un aspetto così caratteristico e determinante della Chiesa nascente: Paolo, l'apostolo della Parola, considera i carismi di guarigione alla stregua di quelli di profezia o di direzione (cfr. 1Cor 12,28), e vede i miracoli come componente costitutiva della predicazione della buona novella (cfr. 1Cor 2,4s; 2Cor 12,12; 1Ts 1,5). Di se stesso non esita a riferire con grande spontaneità di essere stato accompagnato da segni e prodigi: «Non oserei parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito. Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo» (Rm 15,18s). La buona novella dell'avvento del Regno in Gesù Cristo viene dunque annunciata dai miracoli, non meno che dalla parola: nell'abbondanza dei segni prodigiosi e nella naturalezza con cui se ne dà testimonianza traspare con evidenza la coscienza messianico-escatologica della Chiesa nascente.

Nell'orizzonte del rapporto di continuità e novità con Israele si comprendono anche le diverse accentuazioni date al compimento escatologico nel Nuovo Testamento: se la teologia lucana della storia della salvezza prolunga il «tempo della Chiesa», non lo fa certo per giustificare un'apocalittica non realizzata, ma perché vede la necessità che sia dilatato a tutti i popoli l'inizio escatologico, così manifestamente in atto a Gerusalemme

e nella predicazione apostolica grazie all'azione dello Spirito Santo. Se la teologia paolina sembra dare maggior valore al legame presente con Cristo, lo fa per riconoscervi quel compimento escatologico, che riguarda il popolo dell'alleanza e la sua apertura a tutte le genti, ora, nei suoi sviluppi e nel tempo finale, quando si compirà anche la reintegrazione d'Israele. Se la teologia giovannea pare privilegiare i temi dell'«escatologia realizzata», lo fa per accentuare — probabilmente proprio in polemica con la Sinagoga — il carattere messianico-escatologico di ciò che è avvenuto in Cristo. L'autore della Lettera agli Ebrei, che pur ama sottolineare il carattere peregrinante del popolo di Dio, ricorda che il compimento escatologico è già in atto (cfr. ad esempio 6,4s)[51]. Più che di un'attesa imminente, si dovrebbe parlare per la Chiesa del Nuovo Testamento di un'attesa permanente (si pensi solo al tema della «vigilanza»: Mc 13,34-37; 14,38; Lc 12,35s; Mt 25,13; 1Ts 5,6; 1Cor 16,13; Ap 16,15; ecc.), confortata e nutrita dall'esperienza del dono già ricevuto, attualizzata specialmente nella parola della fede e nella celebrazione della Cena del Signore. Insomma, per la coscienza escatologica della comunità delle origini «l'esistenza cristiana è inscindibilmente tesa tra i due poli di una salvezza già raggiunta in Cristo e di una salvezza ancora attesa, ma fondata sulla base della grazia già sperimentata e quindi attesa con certezza»[52].

In forza della sua consapevolezza di essere l'Israele del tempo messianico, la Chiesa nascente si presenta anche come comunità «alternativa»: in continuità con la prassi di Gesù in essa cadono i pregiudizi sociali, razziali, sessuali, che vigevano invece nella cultura del tempo[53]. Paolo vede in questa prassi alternativa un'esigenza imprescindibile del compimento escatologico, realizzato grazie a Cristo nella Chiesa: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi

secondo la promessa » (Gal 3,26-29; cfr. pure Col 3,10s). Che queste affermazioni non siano rimaste teoriche lo dimostra la vita stessa di Paolo: mosso dalla convinzione dell'avvenuto compimento della riconciliazione escatologica in Gesù Cristo, egli si batte perché la Chiesa non torni alla schiavitù di osservanze legali caratteristiche dell'antica alleanza, che creerebbero discriminazioni in essa fra giudei e pagani (cfr. At 15,1s e Gal 2,11-21). Al tempo stesso, però, Paolo si fa carico di soccorrere i giudeo-cristiani mediante la colletta per Gerusalemme, cui tanto si dedicherà (cfr. Gal 2,9s e 2Cor 8s), vedendo in essa una dimostrazione concreta dell'unità del popolo di Dio, radunato in Cristo. In rapporto alla discriminazione determinata dalla schiavitù, la lettera a Filemone dimostra come l'Apostolo concepisca la Chiesa quale modello di una società alternativa, in cui la fraternità abbatte tutte le differenze e crea uguaglianza nella comune esperienza del dono di Dio. Riguardo al superamento della discriminazione uomo-donna la Chiesa di cui Paolo ha esperienza conosce donne ritenute con i loro mariti « apostoli insigni » (Rm 16,7), donne « che hanno combattuto per il Vangelo » (cfr. Fil 4,2s), o che si sono sobbarcate alle dure fatiche del compito missionario, lavorando per il Signore (cfr. Rm 16,6.12). L'abbattimento delle discriminazioni cede il posto nella comunità escatologica a un reciproco integrarsi delle diversità per l'utilità comune: « In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13).

---

[51] Cfr. R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, *o. c.*, 130ss.

[52] *Ib.*, 132.

[53] Sulla prassi libera e liberante di Gesù nei confronti degli emarginati per motivi sociali e culturali e delle donne cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 239ss.

Il carattere « alternativo » della Chiesa del Nuovo Testamento risplende però soprattutto nel primato della carità: la comunità escatologica è la Chiesa dell'amore. Certo, il comandamento di Gesù impegna i suoi ad amare tutti, anche i nemici (cfr. Lc 6,27s): tuttavia, conformemente all'idea della « raccolta » d'Israele come strumento perché si realizzi la riconciliazione dei popoli del tempo finale, la Chiesa nascente sa di dover vivere il precetto della carità anzitutto al suo interno, per irradiare poi nei rapporti rinnovati del popolo della nuova Alleanza la luce della riconciliazione messianica. « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35). Questo spiega il valore attribuito ai rapporti di reciprocità (cfr. il risalto del pronome ἀλλήλων: Rm 12,10.16; 15,7.14.16; 1Cor 11,33; ecc.)[54]

---

[54] Cfr. G. Lohfink, *Gesù come voleva...*, o. c., 136ss.

e l'attenzione prestata alla correzione fraterna, che mostra con evidenza il significato ecclesiale che veniva riconosciuto alla colpa e l'importanza del ruolo della comunità nel processo di riconciliazione (cfr. Mt 18,15-17; 1Ts 3,12; 5,14; Rm 15,14; Gal 6,1; Gc 5,19s). La comunità escatologica è una comunione fraterna, dove nessuno deve farsi grande, ma al contrario riconoscersi solidale con tutti e a tutti uguale in dignità nella comunione del discepolato: « Voi non fatevi chiamare ‘‘rabbì'', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli » (Mt 23,8). La ragione profonda di questa fraternità risiede nell'esperienza della figliolanza divina nello Spirito, effuso nella pienezza dei tempi (cfr. Rm 8,14-16; Gal 4,5-7). La sua espressione storica — continuamente richiamata da formule come « amarsi a vicenda » (cfr. Gv 13,14; 15,12.17; Rm 13,8; 1Ts 4,9; 1Pt 1,22; 1Gv 3,11.23; 4,7.11.12; ecc.), « amare i fratelli » (cfr. 1Gv 3,14), « amare il fratello » (cfr. 1Gv 2,10; 3,10; 4,20.21) — rende visibile la comunità escatologica, e ne fa quel centro di irradiazione, che per amore del mondo e al servizio di tutti appare « alternativo » alla prassi degli ordinari rapporti sociali: così ce la mostrano ad esempio i sommari degli Atti (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), evidenziando come proprio questa prassi di comunione attraesse simpatie e nuove adesioni alla Chiesa. Per le origini cristiane l'essere « alternativi » al mondo non è frutto di orgoglio e di disprezzo, ma di quella coscienza escatologica, per la quale il popolo di Dio degli ultimi tempi deve risplendere come l'Israele messianico per attrarre a sé il « pellegrinaggio dei popoli ».

b) *La Chiesa in missione*

La consapevolezza di essere la comunità escatologica sta anche alla base dello spirito di servizio e di missione, che caratterizza la Chiesa del Nuovo Testamento: essa deve porsi come segno per i popoli, vero Israele degli ultimi tempi, in cui i credenti venuti dai pagani sono diventati « concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù » (Ef 2,19s), « la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo » (Ef 2,14). La missione dei « santi » consiste nel « far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'uni-

verso, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore » (Ef 3,9-11). Si comprende allora come la più alta forma di sensibilità al compito missionario è nella Chiesa del Nuovo Testamento l'insistenza che in essa ricorre sul tema della santità. Come l'antico Israele deve essere santo, cioè separato per Dio, perché Dio a sua volta si è destinato a lui nell'amore di elezione che sta alla base dell'alleanza (cfr. Lv 20,26), così l'Israele escatologico è un popolo di consacrati, inviati nel mondo proprio in forza della loro santificazione nella verità (cfr. Gv 17,14-19): i cristiani sono i « santi », anzitutto nella chiesa madre gerosolimitana, centro di irradiazione della salvezza escatologica (cfr. Rm 15,25.26.31; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1; 4,22), e poi dappertutto (cfr. Rm 1,7; 16,15; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; ecc.). Santificata nel battesimo (cfr. Ef 5,26), formata da chiamati alla santità (cfr. 1Ts 4,3), la comunità escatologica è tempio santo di Dio (cfr. 1Cor 3,17), costruita sulla radice santa d'Israele (cfr. Rm 11,16s). La Chiesa è il popolo santo: « Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce » (1Pt 2,9). È così che la Chiesa diventa segno fra i popoli (cfr. At 15,13-18, che rinvia ad Am 9,11s), comunità di discepoli, che fa discepoli gli altri (cfr. Mt 28,19).

La tensione a risplendere come segno per i popoli si riflette anche nelle esigenze della vita interna della comunità, che, articolata nella varietà dei carismi e dei ministeri, è chiamata a vivere tutto all'insegna del primato della carità e del servizio, proprio per essere luce delle genti. Che la comunità conosca forme di governo e di autorità risulta già chiaro dalla continuità in cui essa si riconosce col popolo dell'antica Alleanza: l'idea di una Chiesa invisibile, costruita nelle anime, senza pastori responsabili del gregge del Signore, è totalmente estranea alla fede e alla prassi del Nuovo Testamento. Come mostra già la scelta dei Dodici e l'insieme dei poteri ad essi confidati, come sottolinea in particolare il ruolo di Pietro continuamente evidenziato, sia prima, che dopo la Pasqua, la Chiesa delle origini riceve dal Suo Signore dei capi, dotati di un ministero di presidenza, che implica insegnamento e guida della comunità, con l'autorità di escludere o ammettere in essa. Il titolo di « apostolo » (presente

79 volte nel Nuovo Testamento, per lo più in Paolo e negli Atti)[55] designa chi — ricevute dal Signore stesso l'autorità e la missione (cfr. Lc 24,48; At 13,31; 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,39) —, lo rappresenta nel senso forte di ri-presentarlo: « Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (Mt 10,40; cfr. Lc 10,16; Gv 13,16; ecc.). Paolo ha una marcata coscienza della sua identità di apostolo e dell'autorità che essa comporta (cfr. Rm 1,1; Gal 1,1s; ecc.): egli ha visto il Risorto (cfr. 1Cor 9,1) e ha ricevuto da lui la missione di essere suo testimone (cfr. Rm 1,5; Gal 1,16). Anche se si riconosce l'ultimo degli apostoli (cfr. 1Cor 15,9), si dichiara uguale a loro (cfr. 1Cor 9,5; Gal 2,6-9) e guida con autorità le sue comunità. Tuttavia, lo fa in uno stile di servizio e di amore, testimoniato già dalle sue lettere, così personali e coinvolgenti, spesso esplicitando la sua intenzione di esercitare la propria autorità nella carità: « Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi » (2Cor 1,24; cfr. 8,8).

L'autorità viene così a presentarsi nella coscienza escatologica della Chiesa nascente come servizio della comunione, in continuità con l'insegnamento e la prassi di Gesù: « Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,42-45). Il primato della carità si esprime nella guida della comunità, ispirando una novità di rapporti tale, che chi è grande si fa servo e chi è primo ultimo. In tal modo, l'esercizio dell'autorità sta sotto l'urgenza della missione: servendo nell'amore la comunità l'apostolo sa di rendere visibile in essa la città santa, verso cui è attratta l'attesa dei popoli; privilegiando il servizio, egli annuncia concretamente l'alternativa offerta alla storia dall'avvento del Regno di Dio in Gesù Cristo. È così che i carismi

e i ministeri, presenti nella Chiesa del Nuovo Testamento, convergono nell'unità, pervasi come sono dalla tensione escatologica, che in tutti suscita l'esigenza di far risplendere nella Chiesa dei santi la luce dell'Israele finale, riempito — secondo le profezie — dallo Spirito del Signore: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11).

---

[55] Difficilmente si può sostenere la connessione con l'istituto ebraico dello *shaliah*, che è l'incaricato autorevolmente rappresentativo del suo mandante, sia per le differenze con l'idea di apostolo in quanto inviato di Gesù Cristo, sia perché la testimonianza rabbinica in proposito è tardiva, forse elaborata in polemica con gli "apostoli" cristiani: cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, *o. c.*, III,2.

c) *La Chiesa « Corpo di Cristo »*

L'immagine che più di ogni altra trasmette la novità dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento, riassumendo in sé i tratti tanto della comunità escatologica, quanto della comunità tutta carismatica e ministeriale, unificata nella missione dell'Israele finale, è quella della Chiesa « Corpo di Cristo », « il frutto più maturo del pensiero ecclesiologico neotestamentario »[56]. La « comunità di discepoli », che, « insieme con Gesù, costituiva una società alternativa, rappresentante simbolicamente l'Israele nuovo e rinnovato »[57], e quella formata dagli stessi discepoli, trasformati dall'incontro col Risorto, radunati ed inviati da Lui come « popolo di Dio » escatologico, si caratterizzano per il rapporto a Colui che ha compiuto la « raccolta » d'Israele, il Profeta galileo, costituito Signore e Cristo: perciò, non senza motivo ad Antiochia per la prima volta i discepoli saranno chiamati « cristiani » (cfr. At 11,26). Questa relazione fondante al Crocifisso Risorto è immediatamente significata dall'idea della Chiesa « Corpo di Cristo »: l'intuizione affiora e si sviluppa nella prima lettera ai Corinzi (6,15-17; 10,17; 12,12-27), si riscontra in quella ai Romani (12,4s), ma conosce la sua piena elaborazione nelle lettere ai Colossesi ed agli Efesini. In tal modo l'idea testimonia al tempo stesso l'evoluzione e la continuità della

---

[56] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 176. Sull'idea della Chiesa « Corpo di Cristo » cfr. la ricca indagine di G. Rossé, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da San Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986.

[57] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988^2, 209.

coscienza che le Chiese degli apostoli avevano di sé, dalle origini alla fruttificazione matura dell'eredità paolina[58].

Nello stadio più antico l'idea di corpo viene assunta a significare il rapporto dei membri della Chiesa fra di loro: sono essi a costituire il « corpo », inteso come un organismo sociale: « Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri » (Rm 12,4s). Ciò che viene sottolineato è che fra i membri esiste una complementarità tale, che essi sono in Cristo non una somma eterogenea, ma un vero « corpo »: ciascuno ha il suo dono e deve svolgere il ministero che gli è stato affidato, riconoscendo e rispettando quello degli altri nella permanente tensione all'unità, di cui il corpo ha bisogno per vivere. Esistenzialmente questa integrazione dinamica si esprime nella condivisione profonda della gioia e del dolore, dei beni e delle povertà: « Quindi, se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte » (1Cor 12,26s). Diventa così naturale per l'Apostolo associare il tema del corpo a quello della carità nel contesto dello stesso discorso: « La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, gareggiate nello stimarvi a vicenda » (Rm 12,9s; cfr. 1Cor 12,28-13,13). Si può discutere se sulla genesi dell'idea di « corpo » applicata da Paolo alla Chiesa abbia potuto giocare un ruolo la concezione biblica della « personalità corporativa », per la quale vi è un così profondo rapporto fra individuo e comunità, che l'individuo, pur rimanendo tale, è funzionalmente identificato con essa[59]: quello che è certamente nuovo è che l'immagine viene

caratterizzata dal rapporto con il Signore Gesù e dal principio ispiratore della carità che ne deriva.

---

[58] Cfr. R. Brown, *Le Chiese degli Apostoli*, o. c., 55ss (cap. III: « L'eredità paolina in Colossesi/Efesini: la Chiesa come Corpo di Cristo da amare »). Non è qui possibile presentare le diverse prospettive redazionali del Nuovo Testamento sulla Chiesa, come sono illustrate, sia pur in forma essenziale, in quest'opera e in altre dello stesso Autore, cui si rimanda, quali *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, sulla storia della comunità giovannea, e, in collaborazione con P. Meier, *Antiochia e Roma*, Assisi 1987, sulla Chiesa in questi due grandi centri delle origini cristiane.

[59] Cfr. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1968, 283ss (« Esempi di "personalità corporativa" nel Nuovo Testamento: il corpo mistico »). È H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49-61, il creatore della formula. L'influenza del-

La compenetrazione fra la comunità dei discepoli e il Corpo di Cristo trova piuttosto il suo luogo di origine e di espressione nella Cena del Signore: « Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (1Cor 10,16s). Ed è l'evento battesimale che fa dei molti l'unico corpo nello Spirito del tempo finale: « E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13). Si potrebbe perciò affermare che l'idea della Chiesa Corpo di Cristo esprime nel suo stadio più antico la coscienza della comunità escatologica di essere radunata dal Signore Gesù ed in Lui mediante gli eventi sacramentali da Lui stesso confidati al suo popolo: la Chiesa, corpo di membri diversi per carisma e per ufficio, unificati nell'amore, è la Chiesa eucaristica, frutto del Corpo di Colui che si è consegnato per amore nostro e ci ha raccolto nella comunione con sé nella potenza della sua resurrezione dai morti. « La *comune* partecipazione all'unico pane eucaristico e quindi al ''Corpo di Cristo'' opera l'unità della comunità come dell'''unico Corpo'' di Cristo... Sotto 1Cor 10,17 c'è l'idea che la comunità è ''Corpo di Cristo'' e risalta con forte realismo. Ciò che essa già è mediante il battesimo, in nuova maniera viene fondato e realizzato mediante l'eucaristia, specialmente riguardo all'unità: un unico Corpo, il Corpo di Cristo »[60]. In questo Corpo eserciteranno un ruolo peculiare di unità coloro che fungeranno da capo-famiglia del banchetto pasquale, al posto dei Dodici, cui il capo-famiglia dell'Ultima Cena aveva affidato il mandato di celebrare nel tempo il suo memoriale.

Lo sviluppo rappresentato dalla teologia delle lettere agli Efesini e ai Colossesi va anzitutto nel senso di una stretta identità fra Cristo e il suo Corpo ecclesiale: come secondo la mentalità biblica il corpo di un uomo è l'uomo nel suo corpo, così la Chiesa è Cristo in essa. E come l'uomo sta al suo corpo, ponendosi in un certo senso come superiore ad esso e preminente in confronto ad esso, così Cristo è Capo della Chiesa, che è e resta a lui subordinata: « Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo » (Ef 1,22s; cfr. Col 1,18.24). « Questa supremazia di Cristo sul suo corpo, la Chiesa, però, non è soltanto quella del suo dominio su di essa, ma come capo del corpo Cristo è anche colui dal quale e in vista del quale il corpo ''cresce''... Egli è il fondamento imperituro della Chiesa e il suo fine permanente... è l'origine e la fine del suo dinamismo interiore »[61]: « Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità » (Ef 4,15s). La crescita del Corpo di Cristo si compie dunque nell'edificazione prodotta dall'amore fraterno: l'unione al Signore Gesù comporta l'unione agli altri discepoli, vissuta nella piena concretezza dei rapporti ecclesiali.

L'idea della Chiesa Corpo di Cristo implica tuttavia necessariamente quella di una relazione originaria e costitutiva fra Cristo e i suoi: è quanto la lettera agli Efesini esprime mediante l'immagine della Chiesa Sposa davanti allo Sposo e unita a lui: « E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata... Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! » (Ef 5,25-27.32). La Chiesa è l'amata, continuamente oggetto delle cure dello Sposo, cui essa corrisponde nella dedizione e nella reciprocità generosa e obbediente. È insomma la relazione d'amore fra Cristo e i suoi che costituisce la Chiesa, suo Corpo e Sposa, nella sua nascita, nella sua crescita, nella sua destinazione gloriosa. Lungi dall'essere una immagine astratta e generica, l'idea neotestamentaria della

---

l'idea della necessaria solidarietà delle membra nel corpo, presente in Esopo e nel famoso apologo di Menenio Agrippa, può naturalmente aver giocato un suo ruolo nella genesi dell'idea paolina.

[60] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 181. Cfr. pure L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, o. c., 266ss. Proprio il radicamento eucaristico dell'unione a Cristo nel suo Corpo ci sembra escludere ogni ipotesi di identità mistica dei cristiani col Cristo personale: cfr. *ib.*, 272.

[61] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 187.

Chiesa Corpo di Cristo si nutre dei rapporti personali concreti di fede e di carità dei discepoli col Signore Gesù e fra di loro.

C'è infine un aspetto dell'idea di « corpo » che le lettere agli Efesini e ai Colossesi esplicitano in rapporto a Cristo e alla Chiesa: quello della manifestazione, dell'esteriorità irradiante, della presenza alla storia. Si percepisce anche qui la profonda continuità fra le idee di popolo di Dio e di Corpo di Cristo: « Il concetto di corpo di Cristo è una particolare determinazione della rappresentazione del nuovo popolo di Dio e non un pensiero che si ponga in concorrenza ad essa »[62]. In quanto suo Corpo, la Chiesa rende presente Cristo nel mondo, ne è anzi la « pienezza », che tutto è destinata a riempire: « La Chiesa... è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose » (Ef 1,23). Il carattere cosmico di questa prospettiva si collega all'idea della « raccolta » escatologica d'Israele e perciò della funzione che la comunità dei discepoli ha di irradiare la luce di Cristo su tutte le genti, per convocare tutti al banchetto del Regno: « Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo » (Ef 1,9-12). Il Corpo di Cristo dovrà insomma abbracciare Israele e le genti, superando ogni separazione dei due in un unico popolo, in un unico corpo: « Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia... per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo per mezzo della croce » (Ef 2,14.16). Nel Corpo, che è la Chiesa, si offre già l'inizio e la caparra del Corpo di Cristo escatologico, in cui la « raccolta » d'Israele, senso e destino profondo della missione del Figlio nella storia, troverà la sua realizzazione piena, finale[63].

---

[62] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, *o. c.*, 226.

[63] I vari aspetti qui presentati dell'idea neotestamentaria della Chiesa « Corpo di Cristo » sono richiamati in un efficace quadro d'insieme biblico-teologico in *Lumen Gentium*, 7.

5.

TEMPIO DELLO SPIRITO

La Chiesa dello Spirito Santo

« Popolo di Dio », da sempre voluto dal Padre nel suo disegno universale di salvezza; « Corpo di Cristo », costituito tale nella « raccolta » messianica d'Israele, compiuta dal Figlio mediante la predicazione e il mistero pasquale, la Chiesa è il « tempio del Dio vivente » (2Cor 6,16), in cui abita lo Spirito (cfr. 1Cor 3,16s), « tempio santo » edificato in Cristo « per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,21), il quale « continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo »[1]. La presenza dello Spirito nella comunità escatologica dell'alleanza è così intensa e diffusa, che perfino il corpo dei singoli credenti è detto « tempio dello Spirito Santo » (1Cor 6,19). In questo agire ampio e profondo dello Spirito Santo sulla Chiesa, per farne il « tempio del Dio vivente », è possibile distinguere aspetti diversi: in primo luogo, Egli la unifica nella comunione e nel servizio (Spirito e *comunione*); quindi, la guida e la sostiene nel tempo (Spirito e *tradizione*); infine, la rinnova e la santifica senza sosta mediante i santi doni, facendone la *comunione dei santi*, in cammino verso il pieno compimento delle promesse di Dio.

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. Cfr. l'intero numero. Per la rilevanza dell'approccio pneumatologico all'ecclesiologia cfr. ad esempio N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, con un ricco editoriale di A. Milano, *Spirito Santo e Chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto*, 5-61; E. Lanne (cur.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma 1970; H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968. Per una testimonianza patristica di altissimo livello cfr. l'insegnamento di Agostino: B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et comme source de communion*, in Id., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 159-172.

«La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo con tutti voi» (2Cor 13,13): queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si saldi strettamente alla κοινωνία, operata dallo Spirito Santo. Fondata sul forte parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi, questa interpretazione vede la «comunione» come dono specifico dello Spirito, analogo all'amore donato da Dio ed alla grazia offerta dal Signore Gesù. Peraltro, il contesto immediato, caratterizzato dall'insistenza sulla comunione fraterna, sembra favorire questo senso, per il quale la κοινωνία dello Spirito Santo non è la semplice «partecipazione», che ha come oggetto lo Spirito (genitivo oggettivo), ma la «comunione», che lo Spirito stesso suscita come artefice e principale agente di essa (genitivo soggettivo): «State lieti, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi» (2Cor 13,11). I due significati non si possono, tuttavia, contrapporre: la «κοινωνία dello Spirito Santo» è insieme la comunione allo Spirito e la comunione fraterna, da Lui prodotta, o, meglio ancora, è la comunione fraterna in quanto suscitata, nutrita e vivificata sempre di nuovo dal dono dello Spirito. Si potrebbe allora affermare che grazia, amore e comunione, riferiti rispettivamente al Cristo, al Padre e allo Spirito, sono aspetti diversi dell'unica «economia» della salvezza, che suscita la Chiesa voluta dall'amore del Padre, radunata dalla grazia del Figlio, espressa nella storia come «comunione», prodotta ed alimentata dallo Spirito di vita.

Si determina così l'esigenza di precisare che cosa significhi propriamente la «comunione» (κοινωνία), di cui parla il Nuovo Testamento[2]. Il termine ha un valore flessibile, piuttosto funzionale, per cui assume diverse colorazioni a seconda dei contesti in cui viene impiegato, e si offre perciò come particolarmente adatto ad evocare la ricchezza della vita della comunità cristiana delle origini. Si possono, tuttavia, individuare alcune accezioni fondamentali sulla base dei principali contesti teologici: la prima, per la quale la comunione si riferisce alla partecipazione alla vita divina; la seconda, per cui essa si esprime nella storia come comunione ecclesiale; la terza, in base alla quale i due aspetti risultano uniti in un rapporto quasi «sacramentale», che trova proprio nei sacramenti della nuova alleanza il suo luogo di realizzazione e di manifestazione più piena.

a) *La comunione con la vita divina*

La κοινωνία è anzitutto la partecipazione alla vita del Figlio, resa possibile dalla chiamata di Dio: «Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro!» (1Cor 1,9). Nel contesto dell'azione di grazie di fronte al dono sovrabbondante del Padre (vv. 4s) e nella tensione verso «la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo» (v. 7), la comunione al Cristo è il «già», che fonda e anticipa la speranza del «non ancora»: il genitivo che segue a κοινωνία indica Colui della cui vita si partecipa, designato con la ricchezza dei titoli pasquali (Figlio, Cristo, Signore) quasi a sottolinearne il carattere di oggetto centrale della fede e dell'attesa neotestamentarie. Che la partecipazione al Figlio sia frutto di un'esperienza concreta, vissuta nella comunità nata dall'incontro col Risorto e rigenerata continuamente dal memoriale della sua presenza, lo mostra lo stesso Paolo nel testo eucaristico della prima lettera ai Corinzi: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1Cor 10,16). Anche qui il senso del genitivo riferito a κοινωνία sembra essere quello oggettivo: si tratta della partecipazione al corpo e al sangue del Signore, ribadita in opposizione alla comunione idolatrica. «Fuggite l'idolatria... Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?... I sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni» (vv. 14.18.20s). Dunque, la comunione eucaristica è anzitutto comunione al Cristo, da cui consegue il vincolo della comunione fraterna, che

fa della Chiesa il suo Corpo: « Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (v. 17).

---

[2] Cfr. per quanto segue specialmente P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972. Cfr. pure G. Panikulam, *Koinonía in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1979.

La comunione sacramentale alla vita del Signore Gesù si congiunge alla « comunione con le sue sofferenze » (Fil 3,10): la conformità a Cristo nella conoscenza della fede, nell'esperienza attuale della sua risurrezione e nell'attesa della futura, piena partecipazione ad essa, comporta la κοινωνία con i suoi patimenti, non solo nell'esistenza dell'apostolo, ma anche in quella di tutti i credenti (cfr. 1Pt 4,13). « La κοινωνία paolina riflette la teologia dell'"in Cristo", della comunione con il Signore nella fatica e nella tribolazione, nell'oscurità del presente vissuto nella fede, non nella visione »[3]. Partecipare alla vita del Figlio non è dunque in alcun modo un'esperienza, che estranei dalla storia: al contrario, comunicando a Lui mediante il pane e il vino della Cena, il credente attinge quella vita nuova, che gli consente di portare con Cristo la croce della propria sofferenza e di partecipare alla passione del Signore a vantaggio del suo Corpo, la Chiesa (cfr. Col 1,24). Nel tempo del pellegrinaggio terreno, insomma, il discepolo mediante la comunione al Figlio può già partecipare della vita divina di Lui e del Padre: « La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1Gv 1,3). E questa vita di comunione, ricca di relazioni interpersonali, è frutto dello Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13): « Lo Spirito è, nel pensiero di Paolo, il vincolo più intimo e profondo della relazione personale tra il Padre e il Figlio e, quindi, tra Dio, il Cristo e i cristiani: egli è il principio attivo e dinamico della κοινωνία »[4].

Questa κοινωνία col Dio trinitario è la finalità dell'annuncio della buona novella, e si esprime nella comunione dei credenti fra loro: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi » (1Gv 1,2). Nata dalla fede nell'Evangelo (cfr. pure 1Cor 9,23), nutrita della comunione al banchetto eucaristico, espressa nella comunione fraterna, anticipazione della gloria futura (cfr. 1Pt 5,1), la κοινωνία è vera partecipazione alla vita del Dio di Gesù Cristo: « La sua potenza divina ci ha fatto dono

---

[3] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117. Cfr. pure E. Franco, *Comunione e partecipazione. La* κοινωνία *nell'epistolario paolino*, Brescia 1986.
[4] E. Franco, *Comunione e partecipazione*, *o. c.*, 138.

di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως), essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza » (2Pt 1,3s). « L'originalità della κοινωνία cristiana non consiste nel fatto che il vocabolo, nelle sue accezioni religiose, appaia solo nel Nuovo Testamento, quanto piuttosto nel fatto del costante riferimento alla realtà della rivelazione e dell'esperienza cristiana, pur nella varietà delle sue applicazioni. È infatti la presenza di Gesù, del suo corpo e del suo sangue, della sua sofferenza, del suo Spirito, del suo evangelo, del suo esempio e dei suoi comandamenti a qualificare teologicamente in senso cristiano l'uso di κοινωνία, sia laddove essa si riferisce direttamente al Cristo, sia laddove ha per contenuto più immediato la vita della comunità cristiana »[5].

b) *La comunione ecclesiale*

La κοινωνία, come partecipazione alla vita divina, si esprime e si verifica nella comunione ecclesiale: non si può essere in comunione con Dio e al tempo stesso camminare nelle tenebre. Camminare nella luce, e dunque uniti a Lui, vuol dire essere in comunione gli uni con gli altri: « Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri » (1Gv 1,6s). Anche se non vi è il termine, traspare qui con evidenza la realtà della Chiesa, comunione fraterna prodotta dalla comunione con Dio: è questo peraltro il tema dell'ecclesiologia giovannea. L'insistenza sulla relazione vitale del discepolo con Cristo, simile a quella fra il tralcio e la vite (cfr. 15,1ss), non giustifica alcuna supposizione di un « individualismo giovanneo »: al contrario, Giovanni vede la fraternità cristiana come frutto diretto della comunione con la vita divina realizzata mediante l'incontro col Signore Gesù. Questo aspetto emerge con particolare intensità nel cosiddetto motivo della « corrispon-

denza »: « La formula più corrente mediante la quale Giovanni dà espressione alla realtà escatologica della Chiesa è la semplice congiunzione ''come'' (καθώς). Essa non soltanto stabilisce un legame di somiglianza fra Cristo e i suoi discepoli, ma indica anche che ciò che è in Dio deve essere pure in coloro che gli appartengono »[6]. In altre parole, la comunione d'amore che lega il Figlio al Padre e agli uomini, è al tempo stesso il modello e la sorgente della comunione fraterna, che dovrà legare i discepoli fra loro: « I testi in καθώς, che affermano una corrispondenza ontologica fra le persone divine e la comunità cristiana, sfociano precisamente in un comando: ''Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi'' (Gv 15,12; cfr. 13,34); ovvero: ''Che essi siano uno, come noi siamo uno'' (Gv 17,21.22) »[7].

---

[5] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 114.

È qui che emergono con particolare vigore la presenza e l'azione dello Spirito Santo. La comunione, suscitata dall'accoglienza del Vangelo (cfr. 1Gv 1,3ss), frutto della grazia del Figlio e dell'amore del Padre e visibilizzata nell'amore reciproco, è « la comunione dello Spirito Santo » (2Cor 13,13): « La Chiesa è il luogo dell'azione divina sulla terra... Il legame permanente grazie al quale la vita del Maestro si prolunga in quella dei discepoli è costituito dallo Spirito »[8]. Questo legame costitutivo fra la comunione ecclesiale e lo Spirito Santo è stato percepito in termini chiarissimi dalla coscienza della fede sin dai tempi più antichi: « Dove c'è la Chiesa, lì c'è anche lo Spirito di Dio; e dove lo Spirito di Dio, lì la Chiesa ed ogni grazia; poiché lo Spirito è verità »[9]. È lo Spirito che realizza — nel senso profondo della comunicazione vitale — il principio della « corrispondenza »: nato dall'acqua e dallo Spirito (cfr. Gv 3,5), il discepolo è abitato da Lui per dimorare a sua volta in Dio: « Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito » (1Gv 4,13; cfr. pure 3,24). È grazie allo Spirito che i discepoli renderanno testimonianza al Maestro, lasciandone trasparire la presenza nella loro comunione: « Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo

---

[6] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IVe évangile et aux épîtres johanniques*, Genève 1970, 172.

[7] *Ib.*

[8] *Ib.*, 48.

[9] Sant'Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: PG 7,966 (Harvey 2,131): « Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas ».

Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza » (Gv 15,26s; cfr. 1Gv 5,6). La testimonianza di Gesù è la comunione fraterna: « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35). Come sorgente d'acqua viva lo Spirito vivifica e rende diffusiva di vita l'esistenza del discepolo: « Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: ''fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno''. Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui » (Gv 7,37-39). La Chiesa giovannea è la Chiesa dell'amore, perché è la Chiesa dello Spirito, che genera la comunione dei discepoli fra loro e con Dio.

Questa visione della κοινωνία dello Spirito Santo non ha tuttavia nulla di idilliaco e di astratto: la comunità dei discepoli ben conosce la prova, che è soprattutto la presenza della divisione nella fede e perciò la lacerazione della comunione dell'amore, che da essa nasce[10]. Come la comunione esiste sin dall'inizio (cfr. 1Gv 1,1ss), così sin dall'inizio esiste la divisione: « Sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri » (2Gv 2,19). Tanto è grave la divisione nella fede, che il non comunicare con chi si è allontanato dalla dottrina che salva è un preciso dovere di chi crede alla Chiesa dell'amore e vuol vivere in essa (cfr. 2Gv 9-11). Questo spiega la « grande anomalia » della prima lettera di Giovanni: « Non c'è voce nel Nuovo Testamento che si levi con più eloquenza per patrocinare l'amore fraterno fra i cristiani d'ambo i sessi... Eppure la medesima voce è terribilmente aspra nel condannare avversari che sono stati membri della comunità e ora non lo sono più »[11]. In questa luce si comprende quanto forte sia il senso dell'autorità apostolica nell'ecclesiologia giovannea: il ruolo autorevole dell'apostolo « risiede esattamente e unicamente nel fatto che il suo insegnamento trasmette il Vangelo originale, riguardante il Cristo incarnato... Il vero, il solo rimedio contro l'eresia è il ritorno al Vangelo dei primi testimoni. Giovanni è il loro rap-

presentante nelle Chiese, di cui è responsabile. E questo fonda la sua autorità »[12]. La Chiesa dell'amore non è di meno la Chiesa della verità, intesa anzitutto come fedeltà al Vangelo affidato dal Signore Gesù ai suoi.

---

[10] Le tensioni e i dinamismi successivi in cui si delinea la comunità giovannea sono stati presentati efficacemente da R. E. Brown, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita della Chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.

[11] *Ib.*, 155.

Sulla κοινωνία nella fede, costitutiva della comunione ecclesiale, insiste peraltro anche l'ecclesiologia paolina: « Ringrazio il mio Dio ogni volta ch'io mi ricordo di voi, pregando sempre con gioia per voi in ogni mia preghiera, a motivo della vostra κοινωνία per la diffusione del Vangelo dal primo giorno fino al presente » (Fil 1,3-5). Ciò che Paolo qui evidenzia è non solo la fede che lo unisce ai Filippesi, ma anche la loro partecipazione all'opera dell'evangelizzazione (cfr. v. 6): la comunione fra i credenti non è statico possesso, ma impegno e dinamismo vitale per la causa del Vangelo. È quanto ribadisce lo stesso Apostolo scrivendo a Filemone: « La tua partecipazione alla fede diventi efficace per la conoscenza di tutto il bene che si fa tra voi per Cristo » (v. 6). La comunione nella fede è fondamento dei nuovi rapporti umani ispirati alla carità (cfr. pure v. 5), e si visibilizza nella comunione fra le diverse forme in cui l'unico servizio del Vangelo si realizza nella storia, espressione della comunione fra le diverse Chiese suscitate dalla predicazione (cfr. Gal 2,9, dove la reciproca recezione nella diversità fra gli apostoli viene sancita dal darsi la destra « in segno di comunione »).

Anche per Paolo la comunione della fede si oppone nettamente alla κοινωνία fra tenebre e luce: « Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l'iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente » (2Cor 6,14-16). Ed anche per Paolo la comunione dei credenti deve manifestarsi nella fraternità, animata dallo Spirito: « Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza (κοινωνία) di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti » (Fil 2,1s). Anche se in questo testo la « comunione di spirito » non sembra possa riferirsi direttamente allo Spirito Santo, risulta chiaro nella tradizione paolina che è lo Spirito a unificare la varietà dei doni e dei servizi nella Chiesa dell'amore: « E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,7.12; cfr. pure Ef 4,1-5). La fraternità cristiana nasce dall'essere costituiti figli dello stesso Padre dallo Spirito: « Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rm 8,14).

Un'espressione della comunione ecclesiale, particolarmente evidenziata nel Nuovo Testamento, è la solidarietà verso i più deboli e i più poveri: riveste qui un significato ecclesiologico di primo piano la colletta promossa da Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, segno esemplare della riconciliazione fra giudei e pagani. Essa viene definita significativamente κοινωνία (Rm 15,26): e quando Paolo ne dà le motivazioni teologiche, fondate principalmente sull'esempio di Cristo, che « da ricco che era, si è fatto povero » per noi (2Cor 8,9), il « prender parte » alla colletta (2Cor 8,4) si illumina nel suo senso profondo di « far parte », « condividere », tanto che i destinatari renderanno grazie a Dio per la generosità della κοινωνία esercitata verso di loro e verso tutti (2Cor 9,13; analogo è il significato di κοινωνία in Eb 13,16, con un più accentuato carattere liturgico cultuale del gesto di comunione solidale). Nella colletta non si realizza un semplice passaggio di beni, ma si esprime l'unità della fede, la comunione nell'amore, suscitata dallo Spirito Santo, che rende viva e presente la memoria del Cristo. La comunità cristiana, peraltro, dovrà essere caratterizzata sempre dalla sollecitudine per le necessità dei fratelli e dalla premura nell'ospitalità (cfr. Rm 12,13), dalla corresponsabilità per il sostegno di chi si dedica all'istruzione nella fede (cfr. Gal 6,6; Fil 4,10ss), dalla condivisione delle gioie e dei dolori (cfr. 2Cor 1,7; Eb 10,33; Ap 1,9), dalla cooperazione nel servizio del Vangelo (cfr. Fil 1,5.7). Anche così la Chiesa del Nuovo Testamento ci appare come comunione fraterna, Chiesa dell'amore, che visibilizza nella storia la comunione alla vita divina ad essa partecipata nello Spirito. Fondatamente, perciò, si può affermare che « l'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli »[13].

---

[12] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante*, o. c., 61s.

[13] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 29.

c) *La Chiesa, sacramento di comunione*

I due aspetti della κοινωνία — quello teologico della partecipazione alla vita divina e quello ecclesiale della comunione fraterna — sono dunque inseparabili secondo la fede e la prassi della Chiesa del Nuovo Testamento. Si deve anzi affermare che il rapporto fra i due è necessario al punto, che senza l'uno non si dà veramente neanche l'altro: « L'aspetto visibile non è che la *manifestazione* e la *verifica* della ''comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo...''. La comunione con Dio fonda la comunione ecclesiale »[14]. L'aver parte al Cristo non solo non estranea i discepoli dalla storia, ma esige che essi testimonino a tutti la grazia in Lui conosciuta, insieme all'amore del Padre, che lo ha inviato, e alla comunione, frutto dello Spirito Santo. D'altra parte, la comunione fraterna non è per la Chiesa nascente opera del solo impegno umano, ma è riconosciuta come segno del tempo escatologico, dono del Dio vivo, che raduna i popoli nell'Israele finale, facendo risplendere in esso la luce del suo amore attraverso la verità dei rapporti fraterni di sollecitudine reciproca e di solidarietà.

Il primo sommario degli Atti esprime con grande efficacia la convergenza di questi aspetti, tanto che i tratti da esso enumerati come caratteristici della vita della comunità primitiva non vanno considerati isolatamente l'uno rispetto all'altro, ma quali dimensioni di un unico mistero di comunione: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna (κοινωνία), nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2,42). Ciò che colpisce in questo testo è anzitutto il fatto che l'uso del termine κοινωνία è qui assoluto: già questo dato mostra come il significato dell'espressione vada compreso alla luce del contesto, immediato e remoto. Un primo senso — confortato dall'affermazione di poco seguente: « Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune » (v. 44; cfr. pure 45 e 4,32.34-37) — rinvierebbe all'idea della comunione dei beni, idealizzata da Luca per esaltare la forza di attrazione della comunità nascente. Se invece si accentua il collegamento con la descrizione del v. 46 — « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore » — emergerebbe in primo piano l'idea di una comunione di fede, raccolta dalla predicazione, ed espressa nella celebrazione eucaristica. Infine, se si interpreta il v. 42 come conclusione dell'unità da esso costituita col versetto precedente, lì dove si presenterebbero gli effetti positivi immediati e più duraturi del discorso di Pentecoste, allora il senso prevalente sarebbe quello dell'unanimità, più volte sottolineata da Luca (cfr. At 1,14; 2,46; 4,24.32; 5,12)[15]. In realtà, la fluidità stessa dei collegamenti possibili mostra come il sommario degli Atti evochi una realtà viva, in cui tutti i vari aspetti giocano il loro ruolo: ecco perché non si deve troppo separare e distinguere fra l'insegnamento degli apostoli, la κοινωνία, la frazione del pane e le preghiere. Si tratta di accentuazioni dell'unica comunione, che nasce dalla fede suscitata dalla predicazione, si nutre dello spezzare del pane e delle preghiere, e si esprime nella carità fraterna e nel servizio. Siamo di fronte, insomma, alla descrizione della comunione della Chiesa nascente nella ricchezza dei suoi dinamismi interni e delle sue espressioni visibili.

Quello che merita però particolare rilievo è il fatto che questa descrizione si situa nel grande contesto dell'evento della Pentecoste: la discesa dello Spirito sulla Chiesa produce fra i suoi frutti la κοινωνία, così riccamente presentata. « Dal punto di vista della realtà Atti 2,42 non descrive la vita della comunità ecclesiale così come essa derivava dalla Pentecoste? Se la Chiesa è stata lanciata in quell'occasione nel mondo grazie all'avvento dello Spirito Santo, questo Spirito non anima forse la vita interna della Chiesa come quella esterna? »[16]. Si sa che gli Atti degli Apostoli presentano con una marcata ecclesiologia una non meno marcata pneumatologia: se essi da una parte sembrano fare spazio al tempo della Chiesa, dall'altra riempiono questo spazio aperto con l'azione specifica dello Spirito Santo. Si potrebbe allora concludere che la κοινωνία che vi è presentata è al tempo stesso il frutto e il segno dell'opera dello Spirito: la comunione ecclesiale potrebbe così essere intesa come il « sacramento » dell'azione dello Spirito Santo, la manifestazione visibile e il risultato della sua presenza efficace nell'Israele della « raccolta » escatologica. « Il tempo della Chiesa rappresenta un

tempo di adempimento: da una parte l'effusione dello Spirito a Pentecoste è l'evento escatologico annunziato dal profeta Gioele, dall'altra è anche il compiersi della promessa fatta dal Signore sul punto di separarsi dai suoi di mandare loro "la potenza dall'alto" (cfr. Lc 24,49; At 1,8). Questa investitura di tutta la comunità da parte dello Spirito nel tempo dopo la Pentecoste ha per Luca un riscontro confrontabile nell'unzione personale del Messia da parte dello Spirito per il tempo della sua attività terrena (cfr. Lc 4,14-18; At 10,38). Il tempo di Gesù prosegue nel tempo della Chiesa, anzi questo sviluppa quanto quello prometteva e proprio sulla base di quanto è successo tra l'uno e l'altro: l'esaltazione di Gesù e il suo insediamento nella potenza (cfr. At 2,34-36), come pure il dono dello Spirito »[17]. In questa luce, la Chiesa è la κοινωνία dello Spirito Santo non solo nel senso di essere suscitata dalla sua azione nella partecipazione alla vita divina del Padre e del Figlio, ma anche perché in certo modo nella sua comunione fraterna ne è il volto reso visibile agli uomini, il segno irradiante nell'amore ovvero il « sacramento » della sua presenza e perciò della comunione trinitaria, offerta come grazia a tutti i popoli nel tempo della « raccolta » escatologica dell'Israele eletto e amato per sempre.

---

[14] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117s.

[15] Una recensione documentata delle posizioni interpretative qui schematizzate è offerta da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 100-102.

[16] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. I. Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1984³, 62.

5.2. LA COMUNIONE DELLO SPIRITO NEL TEMPO: LA TRADIZIONE

La κοινωνία dello Spirito Santo non ha solo una dimensione sincronica, quasi che si limiti a radunare i credenti in un'unica ora del tempo: secondo la testimonianza del Nuovo Testamento essa abbraccia tutti i tempi e rende possibile fra le generazioni la comunione e la comunicazione nell'unico Signore. Lo Spirito appare come il garante della dimensione storica del mistero, Colui che ne assicura la distribuzione e la realizzazione nella storia, il Soggetto trascendente dell'« economia » della salvezza. Grazie allo Spirito l'esperienza del Risorto, fatta dalla comunità apostolica alle origini della Chiesa, potrà

---

[17] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 74. Per la concezione lucana del « centro del tempo » cfr. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964^5.

sempre essere vissuta, in quanto trasmessa e attualizzata nella fede, nel culto e nella comunione del popolo di Dio pellegrino nel tempo. Questa trasmissione totale dei beni della salvezza, che fa della comunità dei discepoli l'attualizzazione permanente della κοινωνία dell'età apostolica nella forza dello Spirito, è la *tradizione apostolica* di tutta la Chiesa, detta così perché nasce dalla testimonianza degli Apostoli e della comunità dei discepoli del tempo delle origini, registrata sotto la guida dello Spirito Santo negli scritti del Nuovo Testamento, e ad essa continuamente si rapporta come alla sua norma e al suo fondamento. Nello stesso tempo, per la forza dell'unico Spirito in essa operante, la tradizione vivente costituisce il grembo fecondo della recezione della Parola della salvezza per ogni tempo, il luogo in cui continuamente si opera il passaggio dalla lettera allo Spirito delle Scritture (*Scrittura e Tradizione nello Spirito*). Di questa Tradizione è segno, garante e strumento privilegiato la *successione apostolica* del ministero, in cui viene ad attualizzarsi nel tempo la presenza del Cristo Capo, che opera la « raccolta » dell'Israele escatologico: la tradizione ministeriale, perciò, è tanto espressione della κοινωνία dello Spirito, quanto totalmente al servizio di essa.

a) *La Tradizione apostolica della Chiesa*

Già nell'azione di « raccolta » dell'Israele finale è implicita l'intenzione di Gesù di estendere i frutti della sua opera all'universo intero, abbracciato nella visione profetica del « pellegrinaggio dei popoli ». Il Risorto, poi, affida esplicitamente agli apostoli (cfr. Mt 10,2) il compito di fare discepole tutte le nazioni, garantendo ad essi la fedeltà della sua presenza e del suo aiuto fino alla fine dei tempi (cfr. Mt 28,19s). L'universalismo della salvezza richiede, peraltro, che il memoriale della riconciliazione pasquale sia celebrato senza interruzione nella storia fino al ritorno glorioso del Cristo (cfr. 1Cor 11,26). Colui che attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù attraverso il ministero apostolico dei capi-famiglia dell'Israele escatologico e attraverso l'intera vita del popolo della nuova alleanza è lo Spirito Santo: gli Atti degli Apostoli presentano dal vivo la compenetrazione fra lo Spirito, gli inviati di Cristo e la comunità da essi radunata ed espressa nel realizzare nel tempo la mis-

sione ricevuta dal Risorto. « Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso... » (Lc 24,48s). « Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra » (At 1,8). « Di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui » (At 5,32). L'invio apostolico si compie per opera dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani (cfr. ad esempio At 13,3s; 1Tm 4,14): e mentre in alcuni passi si dice che Paolo stabilisce i presbiteri nelle Chiese (cfr. At 14,23), altrove si afferma che è lo Spirito a costituire i pastori del gregge (cfr. At 20,28), in modo che l'azione dell'uno e l'azione degli altri risultano profondamente compenetrate. Nell'ora delle decisioni solenni per la vita della Chiesa, lo Spirito è presente a guidarla: « Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi... » (At 15,28). La Chiesa cresce e cammina così « nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo » (At 9,31).

È, comunque, l'intero Nuovo Testamento che dimostra l'inscindibile legame fra la nascita, l'esistenza e lo sviluppo della Chiesa e lo Spirito: lo afferma già con evidenza la più antica testimonianza scritta della fede cristiana: « Il nostro Vangelo non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione... » (1Ts 1,5). La predicazione della buona novella si compie « nello Spirito Santo mandato dal cielo » (1Pt 1,12), tanto che il ministero apostolico viene definito un « ministero dello Spirito » (2Cor 3,8) e la comunità da esso edificata una lettera scritta nei cuori « con lo Spirito del Dio vivente » (2Cor 3,3). La salvezza donata dal Signore viene realizzata e testimoniata dai doni dello Spirito: infatti, « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Ed è con l'assistenza dello Spirito che il « buon deposito » potrà essere custodito: « Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi » (2Tm 1,14). Sono soprattutto però le promesse del Cristo giovanneo che mostrano come la continuità fra la missione del Figlio e quella della Chiesa sia garantita ed attuata dallo Spirito: in analogia a Colui sul quale scende

e rimane lo Spirito e che battezza in Spirito Santo, il Figlio di Dio (cfr. Gv 1,33s), la comunità dei discepoli è ricolma dello Spirito e lo dona. Lo Spirito di vita è in essi come fonte d'acqua viva (cfr. 7,39), e sarà lui il Consolatore, che dimorerà presso di loro e in loro: « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi » (14,16s). Lo Spirito sarà per i discepoli la memoria di Gesù, il Maestro che insegnerà loro ogni cosa: « Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (v. 26). Così lo Spirito renderà testimonianza al Cristo e abiliterà i discepoli alla testimonianza (cfr. 15,26), ad esserne cioè al tempo stesso la memoria viva ed attualizzante e la profezia orientata al futuro[18]: « Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future » (Gv 16,13). Ed è infine lo Spirito Santo che opererà nel ministero ecclesiale della riconciliazione, sorgente sempre nuova di perdono e di vita: « Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi » (20,22s).

Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo attraverso le strutture ministeriali e la comunione fraterna della Chiesa, è ciò che in senso teologico si definisce la *Tradizione*: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale — il Signore Gesù, crocefisso e risorto e datore di Spirito Santo — a tutta la storia della comunità da lui radunata[19]. La Tradizione è la

κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la comunione da lui stabilita fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo nella sua Chiesa. « Non è possibile trovare alcuna verità, alcun fondamento alla dottrina cattolica della tradizione, se la si distacca dal supporto che essa professa di trovare nella teologia neotestamentaria dello Spirito »[20]. La Tradizione è la continuità organica dell'edificio in crescita, che è il Tempio santo, sempre sostenuto dal fondamento apostolico e tenuto insieme dalla pietra angolare, che è Cristo, e sempre vivificato dallo Spirito, per mezzo del quale Dio abita in esso: « Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,19-22).

---

[18] Sui due sensi della testimonianza nello Spirito cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. II. Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 50s. Sul rapporto fra Spirito e testimonianza cfr. M.-J. Le Guillou, *Les Témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

[19] Sul concetto teologico di « Tradizione » e sulla sua storia cfr. specialmente: Y. M.-J. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll.: 1. *Saggio storico*; 2. *Saggio teologico*, Roma 1964 e 1965; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma 1983^2; A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Brescia 1978; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. B. 1962; J. H. Newmann, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967; K. Rahner - J. Ratzinger, *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970; M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito. Alle*

La tradizione è *apostolica* anzitutto nelle sue origini: « Dio con somma benignità dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio (cfr. 2Cor 1,20 e 3,16-4,6), ordinò agli Apostoli di predicare a tutti, comunicando loro i doni divini, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per

---

fonti della Chiesa, Roma 1979. Un importante contributo ecumenico fu costituito dalla IV Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Montréal nel 1963: P. C. Rodger - L. Vischer, *Scripture, Tradition and Traditions. The Report from Montréal 1963*, London 1964. La distinzione fra la successione apostolica del ministero ordinato e l'apostolicità di tutta la Chiesa era stata introdotta dalla Sezione III della Conferenza, sotto l'influenza di uno studio di E. Schlink, *Die apostolische Sukzession*, in *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 79-114 (= *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195). Cfr. pure in prospettiva analoga il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* (17.4.1974), in *Il Regno Documenti* 19 (1974) 421-425.

[20] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 207.

suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e uomini della loro cerchia, i quali, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annunzio della salvezza »[21]. Capi dell'Israele escatologico, i Dodici continuano la « raccolta » iniziata dal Signore, e lo fanno anzitutto trasmettendo fedelmente il dono ricevuto, che è la buona novella del Regno venuto agli uomini in Gesù Cristo. La comunità dei discepoli, che così nasce, si riconosce convocata dalla parola apostolica, fondata sulla testimonianza di coloro che per primi hanno fatto esperienza del Signore, guidata e istruita da essi e da quanti essi si assoceranno nel ministero della Parola e della comunione, impegnata a trasmettere ad altri se stessa come presenza attuale del Signore e del suo mistero pasquale nello Spirito. Lo mostra con efficacia questa antica testimonianza della fede cristiana: « (Gli apostoli) sul principio affermarono la fede in Gesù Cristo e stabilirono Chiese per la Giudea e subito dopo, sparsi per il mondo, annunziarono la medesima dottrina e una medesima fede alle nazioni e quindi fondarono Chiese presso ogni città. Da queste poi le altre Chiese mutuarono la propaggine della loro fede e i semi della dottrina, e continuamente la mutuano per essere appunto Chiese. In questa maniera anche esse sono ritenute apostoliche come discendenza delle Chiese degli apostoli »[22].

Ora, « ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede »[23]. La tradizione è il Vangelo vivo, annunciato dagli apostoli nella sua integrità, procedente dalla pienezza della loro esperienza unica e irripetibile, in quanto « trova la sua espressione tra i molti credenti, sotto l'influsso dello Spirito Santo che li vivifica: infatti per opera loro la fede viene comunicata agli altri... Si capisce da sé, dunque, che non è assolutamente possibile scindere la tradizione dalla vita stessa della Chiesa »[24]. La Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa.

---

[21] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 7.

[22] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* (200 circa), 20: *PL* 2,32.

[23] *Dei Verbum*, 8.

[24] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 51.

b) *Scrittura e Tradizione nello Spirito*

Per rispondere alle esigenze dell'annuncio e del continuo nutrimento della fede delle comunità già radunate, la testimonianza apostolica degli inizi venne messa per iscritto: il processo di trasmissione, redazione, e strutturazione formale da cui nasce la Scrittura del Nuovo Testamento si compie — nella convinzione profonda della Chiesa sin dalle origini — sotto l'azione dello Spirito Santo. Così, già la stessa elaborazione del testo neotestamentario è un'espressione della κοινωνία dello Spirito nel tempo: il soffio di Dio, presente e operante con segni potenti nella comunione della Chiesa nascente, agisce anche nell'ispirazione degli autori, che hanno redatto la Scrittura dell'alleanza nuova e definitiva. La coscienza dell'azione dello Spirito nella trasmissione della rivelazione è presente nella fede delle origini: la salvezza « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Le Scritture, che annunciano la salvezza in Cristo, sono ispirate da Dio: « Le sacre Scritture possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona » (2Tm 3,15s). E l'ispirazione di una scrittura profetica è una mozione dello Spirito Santo: « Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio » (2Pt 1,20s).

La Scrittura del Nuovo Testamento, redatta nella comunione dello Spirito Santo, che è la Chiesa, è dunque in se stessa un'espressione della tradizione vivente fondata sugli apostoli: più precisamente, essa costituisce il momento fontale normativo della tradizione apostolica. « La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio,

affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano »[25]. Unite nella stessa sorgente, che è l'evento Cristo e la « raccolta » dell'Israele escatologico da lui compiuta, al servizio della stessa comunità della salvezza, congiunte dall'unico Spirito, che attualizza nel tempo la stessa, unica sorgente di vita, Scrittura e Tradizione non possono essere né separate, né contrapposte: « La Tradizione è la vita dell'Evangelo e dello Spirito nella Chiesa. Non si può né distinguerla né opporla alla Scrittura: senza di essa la Scrittura non sarebbe giunta fino a noi, oppure ci resterebbe incomprensibile. La Tradizione è lo Spirito Santo che spiega l'Evangelo alla Chiesa. Ma d'altra parte senza la Scrittura la Tradizione non avrebbe norme né limiti: tutto potrebbe essere detto e vissuto, senza il controllo necessario di una Parola scritta »[26]. Un'unica corrente di grazia ricevuta e donata unisce Dio, Cristo, gli apostoli e le Chiese apostoliche, e quindi la Scrittura, registrazione ispirata del momento fondativo iniziale di questa corrente nella storia, e la Tradizione, continuazione viva del medesimo processo di recezione e trasmissione sotto la guida dello Spirito Santo: « Se la cosa sta così, ne consegue che si debba considerare vera solo quella dottrina che concordi con la dottrina delle Chiese apostoliche, madri e sorgenti della fede; perché senza dubbio essa comprende l'insegnamento che le Chiese ricevettero dagli apostoli, gli apostoli da Cristo e Cristo da Dio »[27].

Alla Scrittura spetta il primato sulla Tradizione, poiché essa registra l'unicità dell'esperienza apostolica sotto l'azione dello Spirito Santo: perciò su di essa la Tradizione deve costantemente verificarsi come sul suo fondamento normativo: « La tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli.

---

[25] *Dei Verbum*, 9. Sul rapporto fra Tradizione e Scrittura cfr. ad esempio le lucide riflessioni di P. Benoit, *Ispirazione e rivelazione*, in *Concilium* 1965, n. 4, 15-33.

[26] M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito*, *o. c.*, 61.

[27] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 21: *PL* 2,33. Cfr. pure 32: *PL* 2,45.

Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta »[28]. Tuttavia, è parimenti vero che i sensi profondi della Scrittura non si schiudono al di fuori della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo, che è la tradizione vivente. Questa convinzione è presente alla coscienza della Chiesa ininterrottamente nella sua storia: basti solo pensare al dato di fatto inequivocabile che è stata la Chiesa a fissare il canone delle Sacre Scritture, ammettendo in esso alcuni testi ed escludendone altri, tutti circolanti nelle comunità del II secolo, in base ad un discernimento di fede, che i credenti riconoscono guidato dallo Spirito Santo. Il Vangelo della salvezza, registrato nelle Scritture, vive dunque nella Chiesa in un modo così profondo, che la κοινωνία ecclesiale dello Spirito può farsi arbitro dell'autenticità di esse. È anzi in generale ad essa che spetta di determinare, sempre sotto la guida dello Spirito, la « regula fidei », il complesso dei contenuti fondamentali della fede apostolica e della prassi cristiana, norma e fondamento della predicazione e dell'insegnamento nel cristianesimo dei primi secoli[29]. Ireneo, alla fine del II secolo, non esita perciò ad affermare: « Se gli stessi Apostoli non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non bisognerebbe forse seguire l'ordine della Tradizione, da essi trasmesso a coloro ai quali affidavano le Chiese? Proprio a questo ordine hanno dato il loro consenso molte genti illetterate che credono in Cristo: esse possiedono la salvezza scritta ''senza inchiostro'' né carta ''dallo Spirito del Dio vivente nei cuori'' (2Cor 3,3), e custodiscono con grande cura l'antica tradizione »[30]. Esempi vivissimi del fatto che la tradizione vivente veniva intesa come fedele trasmettitrice e custode della fede e della comunione apostolica sono le liturgie di consegna del Simbolo, del Padre nostro o dei Salmi, in cui si esprimeva l'idea che la Chiesa genera figli per Dio consegnando loro la fede nell'esperienza dello Spirito, da lei ricevuta e vissuta[31].

---

[28] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 67.

[29] Cfr. V. Grossi, *Regula fidei*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1984, 2981s.

[30] *Adversus Haereses*, III, 4, 1s: *PG* 7,856 (Harvey 2,15). Per una presentazione del concetto di Tradizione in Ireneo cfr. H. Holstein, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968.

[31] Ricca documentazione su queste forme di *traditio* o *redditio* in Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 26-43. Ad esempio la tradizione della Chiesa napoletana all'inizio del VI secolo prevedeva per i catecumeni la *Traditio Psalmorum* alla III domenica di Quaresima, quella del *Pater* alla IV e la *Traditio Symboli* alla V: cfr. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* I/2, 2526.

Come rapportare, allora, in un'autentica obbedienza all'unico Spirito la testimonianza della Scrittura e la tradizione apostolica, intesa come l'insieme della vita ecclesiale, in cui si trasmette e si attualizza l'evento Cristo? Da una parte, la Scrittura giudica la Tradizione, perché ciò che essa contiene è la rivelazione da cui la tradizione vivente nasce e su cui essa si fonda: un asserto o una prassi in aperta contraddizione con la testimonianza della Scrittura non può certamente appartenere alla tradizione apostolica. D'altra parte, però, l'interpretazione delle Scritture potrebbe essere soggetta ad ogni arbitrio, se non vi fosse un criterio oggettivo su cui misurarla: la storia del cristianesimo insegna come l'autoevidenza della Parola di Dio, la pretesa cioè che essa si spieghi da sé (*Scriptura suipsius interpres*), possa essere usata per dimostrare tutto e il contrario di tutto[32]! Peraltro, la coscienza ermeneutica dei tempi moderni ha evidenziato come ogni interpretazione sia segnata dalla storicità, precisamente in quanto dipende dalla circolarità che si stabilisce fra l'oggetto da interpretare e il soggetto interpretante, segnato dai condizionamenti più diversi e mutevoli del suo particolare « punto di vista »[33]. La Tradizione, in quanto κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, dimostra qui la sua efficacia al servizio della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura: lì dove un'interpretazione della rivelazione esprime il consenso unanime degli interpreti della Chiesa nel tempo, essa ha titoli sufficienti per essere considerata parte della fede apostolica. È quanto sostiene il cosiddetto « canone leriniano », formulato da san Vincenzo di Lerins intorno alla metà del V secolo: « Nella Chiesa cattolica bisogna avere la più grande cura nel ritenere ciò che è stato creduto dappertutto, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*): nel suo significato vero e proprio, infatti, ''cattolico''... esprime ciò che racchiude l'idea di universalità »[34]. La comunione richiesta per riconoscere l'autenticità della tradizione deve essere dunque cattolica in senso plenario: « Ma questo avverrà, se noi seguiremo l'universalità, l'antichità, il consenso generale. Seguiremo l'universalità, se confessiamo come unica vera

fede quella che la Chiesa intera professa in tutto il mondo; l'antichità, se non ci discostiamo in alcun punto dai sentimenti manifestamente proclamati dai nostri santi predecessori e padri; il consenso generale, infine, se, all'interno di questa antichità, facciamo nostre le definizioni e le dottrine di tutti, o quasi tutti i vescovi e i maestri »[35]. Nella varietà e complessità della storia, in cui si è compiuta la rivelazione ed in cui si realizza la sua trasmissione, risplende l'unità cattolica della Chiesa nella sinfonia della tradizione vivente, segno e frutto della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo: « La domanda: Qual è la dottrina di Cristo? è sempre una domanda storica; essa significa: Che cosa si è insegnato nella Chiesa dal tempo degli apostoli? che cosa dice la tradizione *unanime e perpetua*? »[36].

---

[32] Cfr. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 272ss.

[33] Cfr. ad esempio H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985².

[34] *Commonitorium*, II, 5: *PL* 50,639 (l'anno è il 434). Cfr. Vincenzo di Lerino, *Commonitorio. Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, a cura di L. Longobardo, Roma 1994, 65.

Il « canone leriniano », tuttavia, non è privo di limiti: essi si presentano anzitutto nella difficoltà della sua applicazione: « Non è possibile... assumere le testimonianze della tradizione in maniera puramente materiale: devono invece essere valutate. Il fatto materiale di un accordo o di un disaccordo di maggiore o minore ampiezza non è sufficiente perché si possa parlare di *consensus*... Può accadere che il germe decisivo per l'avvenire non sia quello che appare oggi più manifesto, e che la linea di vita della fede non passi attraverso i grandi dottori in quel momento e in quel punto determinati »[37]. Inoltre, dell'idea biblica di ''testimonianza'' la regola dell'unanime consenso assume soprattutto l'aspetto di memoria attualizzante, molto meno quello di profezia anticipante: il rischio di chiusura alla novità non vi è assente. Se si pensa che la tradizione apostolica è anzitutto espressione della comunione dello Spirito nel tempo, e che questi è lo Spirito di vita, che soffia dove vuole, si avverte addirittura il pericolo di immobilismo, che una rigida applicazione del « canone leriniano » potrebbe comportare. Sensibile alla sinfonia della verità nella carità e tuttavia più legato al « già » che al « non ancora » dell'approfondimento credente della rivelazione, il criterio dell'unanime consenso può servire di ausilio e di indicazione nella determinazione del contenuto apostolico della fede e della prassi cristiane, ma non va isolato rispetto ad altri criteri fondamentali per il discernimento della verità nella tradizione apostolica: in particolare, il criterio del « sensus fidei » e del « consensus fidelium », quello della « recezione » e quello legato al « carisma di verità », affidato dal Signore al ministero d'unità della Chiesa.

Mentre il « canone leriniano » « è concentrato sul passato, il *sensus fidei* si rivolge all'*attuale* sensibilità trovata nell'intero corpo dei credenti. Qui ed ora lo Spirito Santo ne guida l'istintivo discernimento in materia di fede »[38]. La κοινωνία dello Spirito si manifesta nell'oggi della Chiesa attraverso questa « funzione di intelligenza della fede »[39], da Lui stesso suscitata e guidata nei credenti: « La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che le è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando ''dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici'' esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente ''alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi'' (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita »[40]. Nell'esercizio del *sensus fidei* la memoria attualizzante del Salvatore si congiunge all'apertura al nuovo, che Egli stesso dice alla Chiesa nei segni dei tempi e nell'esperienza dello Spirito: perché il discernimento prodotto sia autentico, è però necessario che il *consensus* abbia sempre un respiro cattolico ed eviti ogni chiusura settaria. È per questo che il criterio del *sensus fidei* non può essere utilizzato in forma assoluta, ma va determinato alla luce dei rapporti vitali con la totalità della Chiesa nel tempo e con la sua comunione articolata, in cui la tradizione apostolica si lascia riconoscere e precisare.

In quanto realtà viva, vivificata dallo Spirito nel tempo, la κοινωνία ecclesiale nella fede può conoscere sviluppi ed appro-

---

[35] *Commonitorium*, II, 6: tr. it. 65s.

[36] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 42.

[37] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 302s. Sui limiti e le possibilità del « canone leriniano » cfr. pure G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. Latourelle - G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982², 399-405.

[38] G. O'Collins, *Criteri...*, *o. c.*, 405.

[39] È la tesi dell'ampia e documentata ricerca di D. Vitali, *''Sensus fidelium''. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

[40] *Lumen Gentium*, 12.

fondimenti, che nulla tolgono alla fondamentale unità e completezza del dono della rivelazione, ma ne consentono la sempre più piena penetrazione da parte dei credenti: « La tradizione che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[41]. La conoscenza teologica, il ministero di unità in campo dottrinale e l'intelligenza spirituale, frutto dell'esperienza dello Spirito, non possono dunque essere separati, ma devono « cospirare » in una comune tensione di appropriazione consapevole del dono di Dio: i frutti di questa crescita articolata e complessa possono essere riconosciuti dalla Chiesa in particolare attraverso il processo vivo di discernimento e di assimilazione, cui si dà il nome di « recezione » (*receptio*)[42].

In questo processo, per il quale il « corpo ecclesiale fa sua nella verità una determinazione che esso non s'è data da se stesso, riconoscendo così, nella misura dichiarata, una regola che conviene alla sua vita »[43], emerge il carattere profetico della testimonianza dello Spirito: è Lui a guidare i credenti all'intelligenza piena della verità e a far loro conoscere le cose future (cfr. Gv 16,13), facendo crescere la tradizione apostolica nella comprensione degli eventi e delle parole di salvezza in essa stessa trasmessi. Ciò che la fede e la vita della Chiesa recepiscono di quanto di nuovo ad esse viene proposto nell'intelligenza della rivelazione, può considerarsi parte del patrimonio della « tradizione apostolica », come invece va da essa escluso ciò che la stessa

---

[41] *Dei Verbum*, 8.

[42] Cfr. Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336 e, con più ampia documentazione, *La réception comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403. Cfr. pure E. Lanne, *La réception*, in *Irénikon* 55 (1982) 198-213; A. Houtepen, *Reception, Tradition, Communion*, in M. Thurian (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1983, 140-160; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 140-164 (con ricca bibliografia: n. 107).

[43] Y. Congar, *La ricezione...*, *o. c.*, 1307.

fede e la stessa prassi rigettano nel tempo come estraneo ad esse, anche soltanto lasciandone cadere ogni rilevanza: in questo senso, il criterio della « receptio » applica alla realtà ecclesiale nel suo insieme l'invito evangelico a riconoscere l'albero dai frutti (cfr. Mt 7,16-20; 12,33; Lc 6,43s). I fondamenti della recezione si rapportano allora alla duplice convinzione che « la Chiesa universale non può errare nella fede, e il consenso, l'unanimità è un effetto dello Spirito Santo e un segno della sua presenza »[44]: i frutti dello Spirito, insomma, si lasciano riconoscere specialmente lì dove la κοινωνία è realizzata ed espressa nel tempo e nello spazio (cfr. Gal 5,22). Lì è presente la tradizione apostolica.

Tuttavia, tanto il criterio del « consensus fidelium », quanto quello della « receptio » possono risultare di difficile applicazione: se essi danno ragione della possibilità di sviluppo della tradizione ben più che il « canone leriniano », suppongono non di meno un'opera di discernimento che non sempre è univoca, né inequivocabile. Ciò che non è recepito oggi, potrebbe esserlo domani, e ciò che il senso della fede riconosce al presente come vero, può non essere stato affatto tematizzato nel passato. Ecco perché nella comunione della Chiesa intera, custode e trasmettitrice della verità rivelata mediante la « traditio apostolica » sotto l'azione dello Spirito Santo, è necessario che ci sia un ministero, dotato del carisma di discernimento della verità per l'utilità comune: in quanto Parola viva la rivelazione è stata affidata a una comunità viva, che sotto la guida dello Spirito la ricevesse e la trasmettesse. E in questa comunità viva c'è chi — ripresentando il Signore Gesù, buon pastore — svolge la funzione di capo del corpo, perché esso cresca armonicamente articolato nell'unità di tutte le membra: « Non si dà rivelazione se non vi è un'autorità che stabilisca quello che ci è stato rivelato »[45]. « La teologia cattolica vede nell'ufficio il criterio della Parola: essa non conosce una Parola quasi ipostatica, autonoma e distinta dalla Chiesa, ma la Parola vive nella Chiesa, come la Chiesa della Parola — una relazione di reciproca dipendenza e rapporto »[46]. La « tradizione apostolica » di

tutta la Chiesa rinvia così necessariamente, per intrinseca esigenza di verità, alla « successione apostolica » del ministero.

---

[44] *Ib.*, 1329.

[45] J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845; edizione riveduta: 1878²), Bologna 1967, 98. Cfr. l'intera Sezione II del Capitolo II: 84-102.

[46] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 116. Cfr. l'intero Capitolo III: « L'ufficio ecclesiastico e l'unità della Chiesa »: 115-131.

c) *La « successione apostolica » del ministero*

« Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campagne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio » [47]. Questo testo della fine del I secolo descrive in maniera mirabile il processo di trasmissione dell'ἐπισκοπή dagli Apostoli ai loro successori: in forza della pienezza di potere concessagli in cielo e in terra (cfr. Mt 28,18-20), il Signore Gesù, l'inviato del Padre, ha inviato a sua volta gli apostoli a realizzare la « raccolta » dell'Israele escatologico, da lui iniziata, fino al compimento pieno del « pellegrinaggio dei popoli » ed al suo ritorno glorioso. Questo mandato — al di là dell'esperienza unica ed irripetibile che gli apostoli hanno avuto del contatto personale col Cristo — implica un servizio pastorale (« fate discepole tutte le nazioni... »), liturgico (« battezzandole... ») e profetico (« insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato »), garantito dalla vicinanza del Signore fino alla consumazione del tempo (« ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo »).

Nella fedeltà al mandato ricevuto, i Dodici dapprima integrano il loro numero con l'elezione di Mattia al posto di Giuda (cfr. At 1,15-26), quindi si vanno associando altri nelle funzioni loro affidate dal Cristo, perché continuino il ministero apostolico: così, Paolo — che pure è stato costituito apostolo direttamente dal Risorto (cfr. ad esempio Rm 1,1ss) —, confronta con loro il suo Vangelo (cfr. Gal 1,18), si preoccupa di trasmettere ciò che ha ricevuto (cfr. 1Cor 11,23) e ad essi — « ritenuti le colonne » — viene associato nella distribuzione dei compiti apostolici, insieme con altri (Barnaba: cfr. Gal 2,9). Come all'inizio della condizione di apostolo c'è una chiamata ed un invio del Risorto, così la chiamata e l'invio di altri, operati nella forza dello Spirito da parte di chi è già costituito nel ministero apostolico, saranno la via per la quale il ministero della ἐπισκοπή si andrà stabilendo nella Chiesa. Certo, la sua configurazione precisa si evolverà progressivamente rispetto agli inizi fino ad assumere la forma — già chiaramente attestata in Ignazio di Antiochia agli inizi del II secolo [48] — del triplice ufficio di vescovo, presbitero e diacono: questa evoluzione deve considerarsi analoga a quella che porterà a fissare il Canone delle Scritture, ed esattamente come questa implica l'autorità e il potere della Chiesa nel definire per l'avvenire le norme ad essa trasmesse dalla tradizione degli apostoli e il discernimento da essa operato fra una pluralità di esperienze e di forme carismatiche e ministeriali presenti nelle comunità cristiane delle origini [49].

Così, la successione nella funzione episcopale verrà ben presto ritenuta garanzia della perseveranza nella tradizione apostolica: il legame fra di essa e la comunità degli apostoli sarà inteso tanto nella linea della continuità storica, come mezzo che assicura il rapporto della comunione ecclesiale attuale a Cristo e la sua presenza in essa, quanto in senso spirituale, perché nella successione apostolica del ministero si riconoscerà un luo-

go privilegiato dell'azione e della trasmissione dello Spirito Santo[50]. Testimonianza di queste convinzioni è, ad esempio, nella seconda metà del II secolo, il testo seguente di Ireneo di Lione: « La tradizione degli apostoli, manifesta in tutto quanto il mondo, si mostra in ogni Chiesa a tutti coloro che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi. Ora essi non hanno insegnato né conosciuto nulla di ciò che costoro insegnano delirando. Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto misteri reconditi, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse. Volevano infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili in tutto coloro che lasciavano come successori, trasmettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo »[51].

---

[47] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk 1,152.156).

[48] *Ad Magnesios*, 6,1: *PG* 5,668 (Funk 1,234); cfr. *Philad.* 4: *PG* 5,700 (Funk 1,266); *Smyrn.* 8,1.2: *PG* 5,713 (Funk 1,282).

[49] Cfr. fra la vastissima bibliografia: T. Böcker, *Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989; K. Kertelge (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Roma 1977; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Paris 1971; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt a. M. - Bern 1982; E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971; E. Schweizer - A. Diez Macho, *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto*, Brescia 1980.

Ireneo — adducendo a motivo che sarebbe troppo lungo enumerare le successioni di tutte le Chiese (« omnium ecclesiarum enumerare successiones ») — si concentra quindi su quella « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo », indicando la tradizione della fede, che in essa giunge fino a noi dagli apostoli mediante le successioni dei vescovi: in tal modo la successione episcopale della Chiesa di Roma diviene il segno, il criterio e la garanzia della comunione ininterrotta della fede apostolica[52]: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principalità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa (*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[53]. La successione episcopale — verificata nella comunione con quella della Chiesa di Roma — è dunque il criterio della permanenza delle singole Chiese nella tradizione della fede apostolica e lo strumento attraverso il quale essa giunge a noi dalle origini: « Con questo ordine e con questa successione è giunta fino a noi la tradizione che è

---

[50] Cfr. il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., II: 422s.

[51] *Adversus Haereses*, III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,8).

[52] Cfr. L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[53] *Ib.*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

nella Chiesa a partire dagli apostoli e la predicazione della verità. E questa è la prova più completa che una e medesima è la fede vivificante degli apostoli, che è stata conservata e trasmessa nella verità »[54]. Analogamente attesta Tertulliano, a cavallo fra il II e il III secolo, in polemica con gli eretici: « Indichino le origini delle loro Chiese, elenchino l'ordine dei loro Vescovi che decorre per successione a partire dall'inizio, di modo che il primo Vescovo abbia per autore e predecessore uno fra gli apostoli o fra gli uomini apostolici, che sia stato costantemente accanto agli apostoli. Questo è il modo con cui le Chiese apostoliche dimostrano la loro autenticità »[55].

Secondo queste testimonianze della Chiesa antica l'apostolicità della comunione ecclesiale consiste senza alcun dubbio nella fedeltà alla fede e alla prassi degli apostoli, che a loro volta assicurano il legame storico e spirituale della Chiesa con Cristo: la successione apostolica del ministero episcopale, tuttavia, è la sola via che garantisca la fedele trasmissione della testimonianza apostolica. Quello che rappresentano gli apostoli nel rapporto fra il Signore Gesù e la Chiesa delle origini, lo rappresenta analogamente la successione ministeriale nel rapporto fra questa e la Chiesa attuale. Essa non è una semplice concatenazione materiale, ma lo strumento storico di cui si serve lo Spirito per comunicarsi agli eletti, consacrati vescovi per mezzo dell'imposizione delle mani e la preghiera di vescovi. Ne è testimone il rito dell'ordinazione episcopale documentato alla fine del II secolo da Ippolito Romano: « Sia ordinato vescovo chi è stato scelto da tutto il popolo... I vescovi, col consenso di tutti, impongano le mani sull'eletto, mentre i sacerdoti assistano senza far nulla. Tutti tacciano, ma preghino in cuor loro per la discesa dello Spirito Santo. Poi uno dei vescovi presenti, a richiesta di tutti, imponga la mano su colui che riceve l'ordinazione episcopale e preghi dicendo: Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo... effondi la potenza dello Spirito sovrano, che hai dato al tuo diletto figlio Gesù Cristo e questi ai santi apostoli... »[56]. La consacrazione episcopale appare dunque caratterizzata già nella seconda metà del II secolo da un elemento cristologico — la

continuità con Cristo stabilita mediante la successione del collegio episcopale a quello apostolico —, da un aspetto ecclesiologico — il ruolo della Chiesa nella scelta e nella recezione del vescovo —, e da un carattere epicletico — per cui tutto avviene nell'invocazione e nell'accoglienza dello Spirito Santo, che si effonde attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. « Lo Spirito di Cristo "tramanda" *se stesso* per la catena delle imposizioni delle mani, ed è giunto così fino a noi nella consacrazione episcopale »[57]. Anche la successione apostolica del ministero si presenta allora come un aspetto — certamente decisivo, in quanto di necessaria garanzia — della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo!

---

[54] *Ib.*, III, 3, 3: *PG* 7,851 (Harvey 2,12). Cfr. pure III, 4, 1: *PG* 7,855 (Harvey 2,15).

[55] *De praescriptione haereticorum*, 32: *PL* 2,44.

[56] Ippolito Romano, *Traditio apostolica*, 2: B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Paris 1946, 26s, e *La tradizione apostolica*, tr. R. Tateo, Roma 1979, 58ss.

Nell'unica comunione della tradizione apostolica, la successione del ministero è dunque lo strumento di cui si serve lo Spirito Santo per assicurare la continuità della Chiesa nella tradizione degli apostoli: l'apostolicità ministeriale, perciò, non solo non esclude, anzi al contrario implica ed esige l'apostolicità della fede, ponendosi precisamente al suo servizio come suo segno e strumento. A tal punto questa convinzione è presente, che alla successione nel ministero la Chiesa antica vede associato un « carisma certo di verità »: « Occorre obbedire a coloro che sono presbiteri nella Chiesa, a quelli che hanno ricevuto la successione dagli apostoli... quelli che con la successione dell'episcopato ricevettero un carisma certo di verità secondo il beneplacito del Padre »[58]. Ai vescovi attraverso la successione apostolica è affidato un ministero di unità della fede, che si esplica nel magistero autorevole di custodia della tradizione apostolica e di discernimento autentico di essa, grazie all'assistenza dello Spirito Santo: « L'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio »[59]. In particolare, al Vescovo della Chiesa di Roma, centro e criterio della comunione della fede apostolica, spetta il compito, sostenuto e garantito dallo Spirito, di confermare i fratelli nella fede in continuità col mandato conferito a Pietro (cfr. Lc 22,32), mediante la parola e la testimonianza autorevole. In quanto successore dell'apostolo, su cui come su roccia Cristo ha edificato la Chiesa, e vescovo della Chiesa consacrata dal martirio di Pietro e di Paolo, il Vescovo di Roma è la voce e il garante supremo della tradizione apostolica, e lo è nella κοινωνία dello Spirito Santo come vero « servo dei servi di Dio ».

Nella stessa unità della tradizione, d'altra parte, l'apostolicità di ministero deve continuamente verificarsi sull'apostolicità di dottrina: « Non si può accettare che una "successione apostolica" valida e una vera apostolicità possano essere giustificate dalla semplice validità formale »[60]. Al contrario, l'ortodossia è stata sempre normalmente considerata dalla Chiesa come condizione indispensabile della funzione ministeriale: « Non si è successori degli apostoli, se non restando nella fede degli apostoli »[61]. Si può affermare che « non c'è alcun vicariato degli apostoli — nel senso antico di una continuità e di una rappresentazione attuale —, alcuna successione, se non nella continuità della fede con essi »[62]. Sant'Anselmo riconosce che « i vescovi salvaguardano la loro autorità nella misura in cui concordano con il Cristo: ugualmente la perdono se sono in disaccordo con lui »[63]. E San Tommaso non esita ad affermare: « Ai profeti e agli apostoli noi crediamo in quanto il Signore ha dato testimonianza per loro coi miracoli... Ai loro successori crediamo solo nella misura in cui ci annunciano ciò che gli apostoli ci hanno lasciato nella Scrittura »[64]. Perciò, Scrittura, Tradizione e Chiesa — nella ricchezza della sua articolazione carismatica e ministeriale — non andranno mai separate nel discernimento della fede apostolica: « Noi crediamo all'insufficienza di queste tre realtà (diremmo pure alla loro inconsistenza) se si separano l'una dall'altra, e al contrario, alla loro implicazione reciproca, sotto la causalità dello Spirito Santo,

che è loro comune. Scrittura, Tradizione, Chiesa (ministero apostolico) rappresentano i mezzi, che Dio ha insieme disposto, sotto l'attività e l'influenza sempre attuale dello Spirito Santo, per comunicarci la rivelazione fatta una volta per tutte »[65]. L'unica κοινωνία dello Spirito nel tempo si esprime, così, in una « pericoresi » di aspetti, che fanno la complessità, ma anche la ricchezza, l'insondabile profondità, ma anche la bellezza, del mistero della Chiesa nella storia: « Chiesa, Vangelo e tradizione stanno insieme, o cadono insieme »[66].

---

[57] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 643.

[58] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236). Il testo è citato in *Dei Verbum*, 8.

[59] *Dei Verbum*, 10.

[60] Y. Congar, *Apostolicità di ministero e apostolicità di dottrina*, in Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 54.

[61] Papa Sisto III (432-440), *Epist.* 6, citata da Congar, *ib.*, 59.

[62] Y. Congar, *Apostolicità...*, *o. c.*, 67s.

[63] *Epist.* II,162: *Opera*, ed. Schmitt, t. IV, p. 35, l. 20s.

[64] *De Veritate*, q. 14 a. 10 ad 11^{um}.

5.3. LA COMUNIONE DEI SANTI

La comunione, realizzata dallo Spirito Santo nel cuore dei credenti e fra di loro, è accostata sin dai tempi più antichi all'idea della *santità*: la Chiesa è la « communio sanctorum », la « comunione dei santi ». L'espressione si trova nel Simbolo, detto degli Apostoli, alla fine del secolo IV[67], subito dopo la menzione della « santa Chiesa »[68], e fa parte della sezione del Credo dedicata alla Terza Persona divina: vi risuona chiaramente l'eco della κοινωνία dello Spirito Santo, di cui parla il Nuovo Testamento (cfr. 2Cor 13,13). Il primo livello di significato della formula, dunque, è quello, implicito, ma fondamentale, che la riferisce all'opera del Consolatore: la « communio sanctorum » è anzitutto « communio Sancti »; Colui che è il Santo santifica i suoi; la santità può essere attribuita alla « communio », perché lo Spirito, santo e santificatore, santifica la Chiesa, unificandola nella comunione. Il termine « sanctorum », poi, rimanda ad altri due livelli possibili di significato: intendendo il genitivo come neutro, e perciò riferito alle realtà sante (i « sancta »), l'espressione viene ad indicare la partecipazione ai beni e ai mezzi della salvezza, e quindi ai sacramenti, specialmente al battesimo ed all'eucaristia. Qualora invece si dia al genitivo « sanctorum » il significato personale, la formula rinvia ai « santi », alle donne e agli uomini santificati dallo Spirito e alla loro comunione nel tempo e per l'eternità. I tre significati di « communio sanctorum » sono tra loro in un rapporto profondo ed inscindibile: è lo Spirito Santo che attraverso i santi doni edifica la « comunione dei santi ». « In realtà — il termine greco e biblico κοινωνία, tradotto in latino *communio*, impone di vedere le cose in tal senso — si tratta del diritto di partecipare ai beni della comunità di salvezza, in solidarietà con i membri di questa comunità »[69]. La Chiesa è santa, perché è la comunione di quanti sono santificati dallo Spirito attraverso la partecipazione ai santi doni, da Lui stesso vivificati, per la resurrezione della carne e la vita eterna[70].

a) *La comunione dello Spirito santificante*

Secondo il primo livello di significato, la formula « communio sanctorum » rimanda al fatto che è lo Spirito Santo a santificare la Chiesa, facendone la « comunione dei santi »: perciò essa può venir chiamata Tempio santo, in cui lo Spirito dimora e agisce (cfr. Ef 2,21; 2Cor 6,16; 1Cor 3,16s). Come è sceso sul Verbo incarnato, ungendolo e facendone l'Unto, così lo Spirito scende sui singoli battezzati e sulla Chiesa, ungendola della santa unzione: « È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2Cor 1,21). Perciò, « la Chiesa si può chiamare la continuazione dell'unzione di Cristo per mezzo dello Spirito Santo »[71]. Grazie a questa unzione i cristiani formano una sola cosa, una sola « mystica persona » in Cristo: « Cristo e le sue membra sono un'unica persona mistica, per cui le opere del Capo sono in qualche modo quelle delle membra »[72]. È l'idea paolina della Chiesa Corpo di Cristo, resa tale grazie all'opera dello Spirito Santo, che la arricchisce di doni diversi, e la unifica nella comunione e nel servizio: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito;

---

[65] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 346s.

[66] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 103.

[67] Cfr. *DS* 19: è il testo, di tradizione occidentale, della *Explanatio Symboli* di Niceta, vescovo di Remesiana.

[68] Tanto che è da alcuni ritenuta un'apposizione di essa: così ad esempio il bel commento del *Catechismo Romano* del Concilio di Trento: I Parte, art. 9, par. 4.

[69] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II, *o. c.*, 71.

[70] Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

[71] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 220.

[72] « Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum »: San Tommaso, *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11um.

vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore... Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,4s.11-13).

La Persona divina dello Spirito, dunque, riempiendo i cuori delle tante persone umane, che formano la Chiesa, le santifica e le costituisce nell'unità del Cristo, misticamente prolungato nel tempo. La santità ontologica della Chiesa, la partecipazione cioè alla grazia dello Spirito Santo, è il fondamento indefettibile della sua esistenza e della sua comunione, ciò per cui la Chiesa è nella storia il popolo di Dio, il Corpo di Cristo, il Tempio santo: «Noi crediamo che la Chiesa è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato “il solo santo”, ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio»[73]. Come l'Incarnazione è il mistero dell'unica Persona divina nelle due nature, umana e divina, così la Chiesa è il mistero dell'unica natura umana, santificata dallo Spirito Santo, nella molteplicità delle persone, unite all'unico Signore, Cristo, in modo da costituire in Lui per la grazia del Suo Spirito una Persona in molte persone: «Nella formula “una persona in molte persone...” con l'espressione “una persona” si intende lo Spirito Santo e con l'espressione “molte persone” si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi»[74].

---

[73] *Lumen Gentium*, 39. Tutto il capitolo V della Costituzione è dedicato al tema dell'universale vocazione alla santità nella Chiesa.

[74] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 21. Mühlen ritiene che la formula ecclesiologica da lui proposta — «una persona (uno Spirito) in molte persone (in Cristo e in noi)» — «come esclude il nestorianesimo ecclesiologico (naturalismo), così esclude pure il monofisismo ecclesiologico (misticismo)» (*ib.*). In essa, infatti, la Chiesa vi appare come «il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi» (268).

Unificati dallo Spirito, i credenti partecipano della sua santità, sono «separati» da Lui e in Lui per Dio, e in questa partecipazione comunicano fra di loro e con Cristo, realizzando la comunione ecclesiale. Anche la santità della Chiesa è un aspetto della κοινωνία dello Spirito Santo!

L'idea della Chiesa, santificata e unificata nello Spirito fino a divenire una sola persona mistica, trova un suo corrispondente biblico nell'immagine della Chiesa Sposa. Paolo scrive ai Corinzi: «Vi ho promessi ad un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo» (2Cor 11,2). Nella tradizione paolina il rapporto sponsale fra Cristo e la Chiesa è chiarito nel senso che è Lui a santificarla nel suo amore: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27). Questo lavacro purificatore, che fa della Chiesa la Sposa bella del Signore, è opera dello Spirito Santo: «Dio ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna» (Tt 3,5-7). Così lo Spirito, santificando la Chiesa, la unisce a Cristo come Sposa allo Sposo, realizzando in lei l'alleanza nuziale mediante la sua partecipazione al mistero pasquale del Signore, fino a che giungano a pieno compimento le promesse di Dio e si celebrino le nozze escatologiche dell'Agnello, quando la Sposa sarà pronta (cfr. Ap 19,6-8) e la Gerusalemme celeste scenderà dall'alto, «come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). Intanto, nel canto di invocazione e di lode della Chiesa santa, ininterrottamente «lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni!» (Ap 22,17). «Le nozze sono state celebrate; la Chiesa è la sposa; ma non è ancora la sposa tutta pura che il battesimo inaugurava. È tentata, nei suoi membri peccatori, di unirsi ad altri sposi (cfr. 1Cor 6,15s). L'unione, che deve consumarsi in un solo spirito (Spirito) è ancora imperfetta. Bisognerà che la Chiesa viva anch'essa, da parte sua, una Pasqua di morte e di resurrezione mediante la potenza dello Spirito. Le sue nozze saranno perfette soltanto escatologicamente. Essa vi aspira. Possiede lo Spirito solo come primizia, come ca-

partecipano esse della pienezza cattolica? e, se ne partecipano, in che misura e mediante quali mezzi? A queste domande il Concilio Vaticano II, che aveva fra i suoi scopi precipui il ristabilimento dell'unità fra tutti i credenti in Cristo [115], non ha inteso sottrarsi, da una parte proponendo una concezione della comunione ecclesiale, che ne consente l'estensione articolata alle altre comunità cristiane (*partecipi della stessa comunione*), dall'altra aprendo prospettive, sulle quali il cammino ecumenico è sempre più intensamente impegnato (*verso quale unità?*). Si delineano fra questi due ambiti i diversi *gradi*, secondo cui la *Catholica* si rende presente nelle diverse comunioni cristiane.

a) *Partecipi della stessa comunione*

L'ecclesiologia anteriore al Vaticano II — di cui è testimonianza significativa l'Enciclica *Mystici Corporis* (1943) — distingueva i « membri » della Chiesa e gli « ordinati ad essa »: con la prima categoria venivano compresi i fedeli cattolici, con la seconda tutti gli altri, indistintamente battezzati o no. Il Concilio supera questo schema bipolare, caratterizzato dalla logica del « tutto o nulla », mediante una triplice distinzione [116]: i cattolici « sono pienamente *incorporati* nella società della Chiesa », perché « avendo lo Spirito di Cristo accettano integra la struttura della Chiesa e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e nel suo organismo visibile sono uniti con Cristo — che la dirige mediante il sommo pontefice e i vescovi — dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione. Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col corpo, ma non col cuore » [117]. I cristiani non cattolici sono per più ragioni *congiunti* alla Chiesa [118]; i non cristiani, infine, « in vari modi sono *ordinati* al Popolo di Dio » [119]. Risalta subito come il Concilio eviti con cura l'espressione « membri » [120], usata dalla *Mystici Corporis* per i soli fedeli cattolici [121], in quanto sembra comportare una demarcazione troppo netta fra chi è membro e chi non lo è, abbracciando in questa seconda categoria i battezzati non cattolici, che pure non hanno solo il desiderio dei sacramenti (« votum sacramenti »), ma partecipano già in gran parte ai tesori dell'economia sacramentale. A prima vista sembra che i testi del Vaticano II hanno solo preferito « descrivere concretamente la situazione delle diverse categorie » [122]: in realtà, come mostrano le scelte sottese all'uso della formula *subsistit in* [123], essi hanno registrato un mutamento di prospettiva ecclesiologica. Il Concilio « ha rinunciato all'*est* di un'assoluta identificazione (*corpus Christi* est *ecclesia Romana catholica*)... e l'ha sostituito con un più ampio *subsistit* (*haec ecclesia*... subsistit *in ecclesia catholica*)... Con questa apertura non si rinuncia certo semplicemente alla pretesa specifica della Chiesa cattolica romana; si mostra però l'esistenza di un debito da ambedue le parti. Da un lato, è chiaro che la *catholica*, divenendo *romana* in un senso troppo specificato, rivela il *deficit* di un plurale, che dovrebbe in essa aver posto. Dall'altro lato, ci si attiene pure fermamente all'idea che le *ecclesiae* al di fuori hanno per parte loro un *deficit* di singolare » [124]. In altri termini, se la Chiesa di Roma ha bisogno di riscoprire la ricchezza della « communio ecclesiarum » e di situare in questo quadro il possibile riconoscimento ecclesiale delle altre Chiese e comunità cristiane, queste hanno bisogno di riconoscere la pienezza della *Catholica*, che sola può fondare l'autentica comunione delle Chiese, come mostra la tradizione della Chiesa indivisa dei primi secoli.

La Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* muove i primi passi in questa direzione, presentando tuttavia su questo punto una carenza pneumatologica non priva di conseguenze: « È deplorevole che la Costituzione non dia la massima importanza al "legame" più stretto di tutti, l'unità nello Spirito Santo, che è vero principio dell'amore unificante, e non presenti una teologia del battesimo e del carattere battesimale. Si potrà anche osservare che in pratica non si accenna affatto ai legami esistenti fra la Chiesa cattolica e i gruppi organizzati, nei quali singoli non cattolici vivono la loro religione. Il punto di vista adottato è stato quasi esclusivamente quello individualistico »[125]. Questi limiti sono in parte superati dal Decreto *Unitatis Redintegratio*, soprattutto nel riconoscere il valore ecclesiale delle comunioni cristiane non cattoliche: alla tripartizione « piena incorporazione », « congiunzione » e « ordinamento a », si sostituiscono le formule più precise e teologicamente significative relative alla *comunione perfetta* o *imperfetta*: « Quelli che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica »[126]. La comunione è qui intesa come partecipazione ai beni della salvezza[127]: di conseguenza, « comunione perfetta » sarà quella costituita dalla piena partecipazione a tutti i mezzi salvifici; la comunione sarà invece più o meno perfetta a seconda della più o meno ampia partecipazione a questi beni. Accanto al battesimo, che incorpora tutti i cristiani a Cristo e consente loro di riconoscersi in una vera fraternità sacramentale, « tra gli elementi o beni, dai quali, presi insieme nel loro complesso, la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi parecchi e segnalati, possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, come la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili: tutte queste cose, che provengono da Cristo e a lui conducono, giustamente appartengono all'unica Chiesa di Cristo »[128]. L'unica Chiesa del Signore si fa dunque presente attraverso gli elementi ecclesiali indicati nelle comunità cristiane non in piena comunione con Roma: molti dei loro atti, perciò, « possono produrre la vita della grazia » e « aprire l'ingresso nella comunione della salvezza ». Di conseguenza, « le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza

---

[115] Cfr. l'Enciclica *Ad Petri Cathedram* del 29 giugno 1959, con cui Giovanni XXIII descrive le finalità del Concilio: *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) 497-531.

[116] Cfr. Y. Congar, *Il Popolo di Dio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, *o. c.*, 254. Su tutta la questione cfr. W. Bertrams, *De gradibus « communionis » in doctrina Concilii Vaticani II*, in *Gregorianum* 47 (1966) 286-305.

[117] *Lumen Gentium*, 14.

[118] Cfr. *Lumen Gentium*, 15.

[119] Cfr. *Lumen Gentium*, 16.

[120] Cfr. la *Relatio* di Mons. G. Garrone: *Acta Synodalia* III, I, 501.

[121] Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 202.

[122] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 178-180.

[123] Cfr. *Lumen Gentium*, 8.

[124] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, *o. c.*, 258.

---

[125] B. C. Butler, *Rapporto tra i cristiani non cattolici e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 658.

[126] *Unitatis Redintegratio*, 3.

[127] Cfr. W. Bertrams, *De gradibus communionis...*, *o. c.*, 286.

[128] *Unitatis Redintegratio*, 3.

della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica »[129].

La presenza e l'azione dello Spirito Santo, che qui emergono, costituiscono la vera acquisizione ecclesiologico-ecumenica del Concilio: la partecipazione dei cristiani non cattolici ai vari « media salutis » è comunione alla vita divina nello Spirito, e perciò è anche vera partecipazione a quella κοινωνία dello Spirito stesso, in cui consiste il mistero più profondo della *Catholica*. Per quanto maggiore o minore possa essere questa partecipazione, a seconda della maggiore o minore presenza dei beni della salvezza, non c'è dubbio che queste comunioni ecclesiali partecipino della *Catholica*, e quindi abbiano con le Chiese della comunione cattolica un rapporto di unità già presente, da riconoscere, esplicitare e sviluppare. Pur nella convinzione che « solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza »[130], si fonda qui il superamento di ogni concezione del movimento ecumenico come puro e semplice « ritorno all'ovile » di coloro che se ne erano « separati », a favore di un ecumenismo del dialogo e della comune conversione a Cristo, già presente e operante in ogni Chiesa e comunità cristiana, grazie alla partecipazione di esse all'unica κοινωνία dello Spirito Santo.

b) *I gradi nella comunione*

La più o meno piena partecipazione ai mezzi della salvezza produce la più o meno perfetta comunione con la *Catholica* radunata dallo Spirito: quest'idea centrale può essere verificata proprio in rapporto al « sacramento dell'unità », l'eucaristia, in cui la presenza del Consolatore trasforma i doni e li rende santi e santificanti, perché il corpo di Cristo generi il Corpo ecclesiale e la comunione alle realtà sante raccolga la comunione dei santi. Esponendo le ragioni per le quali la Chiesa è congiunta ai cristiani non cattolici, già la *Lumen Gentium* fa riferimento all'eucaristia, che alcuni di essi celebrano[131]. Ben oltre va l'U-

---

[129] *Ib.*

[130] *Ib.*

[131] Cfr. *Lumen Gentium*, 15.

nitatis Redintegratio, facendo sue le richieste di molti Padri conciliari, che desideravano si evidenziasse di più il ruolo centrale della Cena del Signore nella realizzazione e nell'espressione dell'unità fra i cristiani[132]. Il fondamento della comunione è visto, certamente, nel battesimo: « Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati »[133]. Il battesimo, però, « di per sé è soltanto l'inizio e l'esordio, poiché esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il battesimo è ordinato all'integra professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, come lo stesso Cristo ha voluto e, infine, alla integra inserzione nella comunione eucaristica »[134]. Il cammino ecumenico, teso al ristabilimento della piena unità visibile fra i cristiani, si configura in questo senso come un processo che dall'unità battesimale conduce all'unità eucaristica, « così che per questa via, a poco a poco, superati gli ostacoli che impediscono la perfetta comunione ecclesiastica, tutti i cristiani, in un'unica celebrazione dell'eucaristia, si riuniscano in quella unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e che speriamo crescerà ogni giorno di più fino alla fine dei secoli »[135]. È significativo in tal senso che lo stesso Consiglio Mondiale delle Chiese riconosca fra i suoi scopi fondamentali quello di « richiamare le Chiese alla meta dell'unità visibile in un'unica fede ed in un'unica comunione eucaristica, espressa nella lode e nella vita comune in Cristo »[136].

La « communio » nell'eucaristia non si pone però solo come termine del cammino ecumenico, verso cui spinge lo stesso fondamento battesimale come per un'intrinseca ordinazione: l'eucaristia è anche fattore determinante della maggiore o minore pienezza di comunione con la *Catholica*, in quanto è il mezzo di salvezza eccellente, in cui è ripresentata la Pasqua della nostra riconciliazione. Così, a ragione della presenza dell'eucaristia validamente celebrata grazie alla permanenza del sacramento dell'ordine nell'ininterrotta successione apostolica del ministero, si può affermare che nelle Chiese d'Oriente la Chiesa di Dio è edificata e cresce. Esse, avendo « veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia », sono Chiese in senso pieno: « Per mezzo della celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce e per mezzo della concelebrazione si manifesta la loro comunione »[137]. Dalla presenza dell'eucaristia si desume la presenza della Chiesa, di quell'unità cattolica che dal Corpo di Cristo vivificato dallo Spirito è generata e nutrita per esprimersi nel corpo ecclesiale del Signore. Pertanto, nelle Chiese d'Oriente, al di là dei limiti della comunione visibile, si deve riconoscere la pienezza della realtà ecclesiale sotto l'aspetto sacramentale: in esse la *Catholica* è presente, sebbene non ci sia la piena visibilizzazione storica di questa unità nella comunione ecclesiale intorno al Vescovo della Chiesa di Roma. « Anche se la piena comunione canonica è da secoli interrotta, rimane l'essenziale di una comunione più profonda nell'ordine sacramentale... La rottura dei legami canonici di comunione gerarchica... non può impedire l'attiva presenza di Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito Santo nelle azioni liturgiche ed in modo particolare nell'eucaristia dei nostri fratelli ortodossi »[138].

Che dire allora delle comunità che non hanno un'eucaristia validamente celebrata? In forza del « votum eucharistiae », presente intrinsecamente nel battesimo, e testimoniato con grande intensità nella Santa Cena, in cui, facendo memoria della Pasqua del Signore, queste comunità proclamano che nella comunione a Cristo è significata la vita ed attendono la sua venuta, si potrebbe dire che esse sono non solo Chiese « in voto », ma realizzazioni reali, benché inadeguate, della *Catholica* al di là dei limiti della comunione perfetta: « Le comunità ecclesiali da noi separate, quantunque manchi la loro piena unità con noi derivante dal battesimo e quantunque crediamo che esse, specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservata la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, tuttavia, mentre nella Santa Cena fanno memoria della morte e della risurrezione del Signore, professano che nella comunione a Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa. Bisogna quindi che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa costituiscano l'oggetto del dialogo »[139]. La presenza dell'eucaristia validamente celebrata diviene allora un criterio decisivo per discernere i gradi di comunione con cui la *Catholica* si fa presente nelle varie comunioni ecclesiali: lì dove essa c'è, la Chiesa è presente, anche se la « communio ecclesiarum » non è espressa pienamente; lì dove manca, la realtà ecclesiale è presente solo inadeguatamente, in maniera analoga, in una comunione meno perfetta con la Chiesa cattolica. In questa luce, attinta ad una vera e propria ecclesiologia eucaristica di respiro ecumenico, si comprende la distinzione che il Concilio fa fra le espressioni « Chiesa » e « comunione ecclesiale »: « I documenti... impiegano il termine ''Chiese'' per le comunità ortodosse, mentre evitano di farlo per le comunità protestanti », e ciò precisamente perché « vi è un certo numero di elementi essenziali la cui... realizzazione più o meno perfetta fa sì che vi sia Chiesa in un modo più o meno completo »[140].

---

[132] Cfr. *Acta Synodalia* II, V, 537; 760s; 782; ecc.

[133] *Unitatis Redintegratio*, 22.

[134] *Ib.* Su questo punto cfr. J.-M. R. Tillard, *Le « votum eucharistiae »: l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, in *Miscellanea Liturgica* in onore del card. G. Lercaro, II, Roma 1967, 340-352.

[135] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[136] *The Constitution of the World Council of Churches*, III, 1, in *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva 1976, 317s.

[137] *Unitatis Redintegratio*, 15.

[138] E. Lanne, *La tradizione liturgica e spirituale degli Ortodossi*, in *Via, Verità e Vita*, quad. 11, 1967, 67.

La « pericoresi » ecclesiologica viene così ad applicarsi anche al rapporto fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non in piena comunione con lei: vi è un'unità fondamentale che lega tutti i cristiani, nel dono della grazia battesimale, vera partecipazione alla riconciliazione compiuta in Cristo, e nella tensione verso la piena comunione eucaristica, nutrita dalla Parola di Dio e dall'esercizio della carità e, in alcune comunioni, anche compiutamente realizzata grazie alla presenza della successione apostolica del ministero e perciò di un'eucaristia celebrata del tutto validamente. Quest'unità è partecipazione di tutti i battezzati alla *Catholica*, secondo una comunione

---

[139] *Unitatis Redintegratio*, 22.

[140] Y. M.-J. Congar, *Note sur les mots « Confession », « Église » et « Communion »*, in *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 231s. Anche F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa, o. c.*, sottolinea che « la natura della Chiesa, quale comunione di Chiese, è ancora verificata, in un modo analogo ed imperfetto, quando la si amplia per includere le comunità ecclesiali » (68), e che pertanto, « laddove siano presenti comunità ecclesiali legate da una comunione ecclesiale, c'è pure una presenza reale, quantunque imperfetta, della Chiesa di Cristo » (69).

più o meno perfetta, che va dalla piena incorporazione alla Chiesa cattolica, alla presenza reale della Chiesa in quelle, che fondatamente sono chiamate « Chiese sorelle »[141], alla realtà ecclesiale delle comunità in tensione fra la ricchezza battesimale e il suo compimento eucaristico. In quest'unità, già presente e partecipata secondo dei veri e propri « gradi di comunione », la diversità trova la sua collocazione più precisa: da una parte, c'è una diversità di espressioni storiche e culturali, che non compromette in nulla la pienezza della comunione e che si riscontra da sempre nella vita della Chiesa: « Nel quadro della comunione una larga diversità è possibile, e la fede non va confusa con una sola delle sue formulazioni storiche »[142]. Si tratta in questi casi di una diversità in comunione, di vere e proprie « diversità riconciliate », secondo un modello di relazioni analogo a quello della vita trinitaria[143]. D'altra parte, però, c'è anche una diversità che nasce dalla mancanza o non completa presenza degli elementi costitutivi, che fanno la pienezza della *Catholica*: questa diversità non può essere minimizzata, se gli elementi in questione corrispondono a quelli che l'ininterrotta tradizione della fede apostolica riconosce fondati nella volontà del Signore per la sua Chiesa. Certamente, la sola presenza oggettiva di questi elementi non basta, se si trascura la loro effettiva valorizzazione e i frutti di grazia che i singoli ne devono trarre con il loro impegno di accoglienza e di santificazione. Non si può neanche disconoscere, però, che « ci sono delle esigenze, al di sotto delle quali non è possibile scendere »[144]. L'ecumenismo autentico si sforzerà, allora, non di indebolire le esigenze dell'unità, ma di mostrarne la fondatezza reale nella tradizione della Chiesa degli apostoli, che — come segno e frutto della κοινωνία dello Spirito nel tempo — unisce la comunione attuale della *Catholica* a quella delle origini. È in questo sforzo di discernimento delle diversità riconciliate e delle esigenze irrinunciabili della cattolicità, che si delineano e si lasciano valutare i modelli dell'unità, che è davanti a noi.

---

[141] L'espressione è attribuita alle Chiese ortodosse, ma anche alla comunione anglicana, ad esempio da Paolo VI nel discorso del 25.10.1970, per la canonizzazione dei martiri inglesi: cfr. Y. Congar, *« Églises-Soeurs »*, in Id., *Diversités et Communion*, Paris 1982, 126-137.

[142] *Ib.*, 68.

[143] Cfr. *ib.*, 37-54, con bibliografia: « Des diversités ont toujours été admises dans l'unité de la foi ». Sulla formula « diversità riconciliate », proposta dalla Federazione Luterana Mondiale nell'assemblea di Dar-es-Salam del 1977 cfr. *ib.*, 221-232.

[144] *Ib.*, 68.

c) *Verso quale unità?*

Quale modello di unità dei cristiani si potrà perseguire nell'impegno ecumenico a partire dalla comunione già esistente fra le diverse Chiese e comunità ecclesiali? La domanda è decisiva, anche perché dalla risposta che ad essa si dà dipende l'identificazione delle vie, che il movimento ecumenico è chiamato a percorrere: conoscendo la meta è possibile anche disegnare il cammino[145]. Va inoltre osservato che l'interrogativo riguarda tutti, e incide sul rinnovamento di tutte le Chiese: « Anche la Chiesa cattolica confessa la sua distanza dall'ideale dell'unità, verso cui essa deve tendere insieme con tutte le altre Chiese, sia pure da una diversa posizione di partenza »[146]. Così, ad esempio, l'esigenza del discernimento di ciò che è veramente costitutivo ed essenziale per l'unità che Cristo vuole, porterà la stessa Chiesa cattolica a riconoscere una « gerarchia delle verità », stabilita in base al nesso che esse hanno col fondamento della fede cristiana[147], e a non confondere la sostanza di questa stessa fede col suo rivestimento culturale, sempre modificabile[148]. Parimenti, il giudizio storico sulle divisioni prodottesi nella cristianità dovrà essere libero da pregiudizi e articolato, aperto cioè al riconoscimento da parte di tutti delle proprie responsabilità e delle proprie mancanze e disponibile a non caricare i figli delle eventuali colpe dei padri. Bisognerà, infine, tenersi distanti da due estremi, entrambi dannosi per la crescita nell'unità che Cristo vuole, perché vanificano la tensione costitutiva dell'essere ecclesiale fra « già » e « non ancora », esasperando l'uno o l'altro dei due poli: il primo estremo

---

[145] Cfr. una puntuale presentazione della questione e delle proposte di soluzione in L. Sartori, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Brescia 1969. Fede e Costituzione, l'organismo dottrinale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha tentato un bilancio in materia nel documento intitolato *Concetti di unità e modelli di unificazione*, in *Il Regno Documenti* 18 (1973) 239-247, ed ha dedicato completamente al tema della κοινωνία la sua V Assemblea Mondiale, tenutasi a Santiago di Compostella a trent'anni da quella di Montréal: vari documenti sono apparsi sotto il titolo generale *Verso la koinonia*, in *Il Regno Documenti* 38 (1993) 522-559. Un testo ricchissimo, che presenta e valuta i vari modelli di unione, è stato elaborato dalla Commissione mista cattolico-romana ed evangelico-luterana: *L'unità davanti a noi*, in *Il Regno Documenti* 30 (1985) 661-682. Cfr. pure la ricerca ampia e documentata, anche se non sempre del tutto convincente, di G. Cereti, *Molte Chiese cristiane, un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992.

[146] L. Sartori, *L'unità della Chiesa*, *o. c.*, 31.

[147] Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 11.

[148] Cfr. *ib.*, 6.

è l'accettazione più o meno rassegnata dello « status quo », che enfatizza il dono dell'unità « già » presente anche attraverso le divisioni. Se questa posizione prende sul serio il valore e la profondità delle differenze, rischia tuttavia di svuotare di ogni contenuto l'obbedienza esigente alla volontà del Signore che « tutti siano uno », perché, interpretando le stesse differenze come frutto dello Spirito, che attraverso di esse avrebbe voluto salvaguardare il carisma affidato specificamente a ciascuna tradizione, demotiva la passione tesa al superamento della divisione e l'impegno per la realizzazione di una « unità organica » fra tutti i cristiani. In questa prospettiva, si potrà tutt'al più tendere a una « federazione di Chiese », rispettosa dell'originalità di ciascuna, ma si dovrà riconoscere che un tale eventuale risultato sarà di fatto poco diverso dall'attuale stato di divisione[149]. L'altro estremo, rispetto a cui vigilare, consiste nell'esasperazione del carattere di « provvisorietà » delle Chiese nei confronti del Regno: accentuando l'eccedenza del « non ancora » promesso, questa posizione tende a minimizzare ciò che divide, per cogliere nella storia reale delle Chiese solo rimandi « simbolici » all'assoluto finale, così che nessuna realizzazione può considerarsi adeguata anticipazione dell'éschaton e porsi a misura di altre, e nessuna divisione ha un valore compiuto e definitivo, ma resta essa stessa rimando a un continuo superamento. La permanente riformabilità delle Chiese è qui così accentuata, che non si vede quale unità esse possano esprimere ed intorno a quale centro o fondamento già dato quest'unità potrebbe costruirsi: una simile escatologizzazione dell'unità svuota però di senso ogni impegno per la sua costruzione storica, facendo dell'ecumenismo niente di più che uno dei tanti e provvisori « dispositivi simbolici » dell'avvenire del Regno[150].

---

[149] Cfr. in questa linea la posizione di O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Brescia 1987, circa la quale L. Sartori, *L'unità..., o. c.*, 108s, giustamente osserva: « Non si può congelare la storia col pretesto che la Provvidenza divina può assumere anche il negativo umano quale aiuto a mantenere in funzione il dinamismo positivo divino. Il prezzo richiesto dalla verità deve essere pagato da tutti ». O. Cullmann è ritornato sulla sua tesi, in dialogo col dibattito critico da essa sollevato, in *Le vie dell'unità cristiana*, Brescia 1994, accettando tra l'altro alcune modifiche importanti di linguaggio (cfr. *Prefazione*), ma ribadendo sostanzialmente la sua proposta.

[150] Cfr. le tesi di C. Duquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985. Giustamente osserva Sartori, *L'unità..., o. c.*, 119: « Se tutto ciò che è storico è provvisorio, si dovrà tener conto della relatività dello stesso schema del ''dispositivo simbolico'' ».

Una prima acquisizione fondamentale per evitare i due eccessi indicati è che l'unità da cercare è quella, al tempo stesso «già» rivelata e «non ancora» pienamente compiuta nella storia, di cui è suprema fonte e modello la Trinità: ogni altra concezione dell'unità scade nel sociologismo o nell'ideologia, e si allontana dalle esigenze della rivelazione, soprattutto da quel principio giovanneo della «corrispondenza», per cui l'amore fra i discepoli deve essere «come» quello fra Gesù e il Padre nello Spirito. «La κοινωνία non deriva dall'esperienza sociologica, né dall'etica, ma dalla fede. Non siamo chiamati alla κοινωνία perché è "buona" per noi e per la Chiesa, ma perché crediamo in un Dio che è nel suo stesso essere κοινωνία. Se crediamo in un Dio principalmente individuale, che prima *è* e poi *è in relazione*, non siamo lontani da una concezione sociologica della κοινωνία; la Chiesa in questo caso non consiste nel *suo essere comunione*, ma è tale solo secondariamente, e cioè per amore del suo *bene esse*. La dottrina della Trinità acquista in questo caso un'importanza decisiva: Dio *è* trinitario; è un essere relazionale per definizione; un Dio non trinitario non è κοινωνία nel suo stesso essere. L'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione»[151]. L'unità, verso cui le Chiese divise devono sentirsi in cammino, è la piena espressione storica di quella κοινωνία dello Spirito Santo, che è la partecipazione alla vita trinitaria resa possibile dalle missioni divine del Figlio e del Paraclito, e che unisce fra loro i credenti secondo una ricchezza di relazioni, che trova nella «pericoresi» divina la sua sorgente, il suo modello, la sua meta finale.

Questa κοινωνία abbraccia le dimensioni del tempo e dello spazio. La comunione «sincronica» si fonda su una comunione «diacronica», tale da attraversare le diverse stagioni della Chiesa nella storia, unendole nella forza dello Spirito, sorgente al tempo stesso di novità e di fedeltà. Se questo è vero, nessuna unità della Chiesa potrà esprimere la pienezza della *Catholica* se non si salderà nella continuità storica alle origini apostoliche e non assumerà quindi la tradizione apostolica della fede come

---

[151] Giovanni di Pergamo (Jean Zizioulas), *La Chiesa come comunione: presentazione del tema*, in *Verso la koinonia*, *o. c.*, 531. Quest'intervento è di particolare ricchezza e riprende molte delle intuizioni ecclesiologiche dell'Autore, su cui cfr. G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Montréal-Paris 1989.

criterio e fondamento: «La Chiesa non è un'entità che vive fuori del tempo. La comunione non è solo una questione di relazioni di ciascuna Chiesa locale con le restanti Chiese nello spazio o con il resto del mondo in un momento definito, bensì anche una relazione di κοινωνία con le comunità del passato, così come con quelle del futuro... La Chiesa ha bisogno della *Tradizione* per esistere come κοινωνία»[152]. Certo, la Tradizione viene fatta propria dalla Chiesa del presente, segnata dai condizionamenti più vari, e così si esprime in «tradizioni» vive, cariche della più ampia diversità: il discernimento del contenuto apostolico di queste tradizioni sarà sempre necessario per non scambiare le esigenze dell'unità con fattori contingenti ed esteriori rispetto al centro e al cuore della fede apostolica. Perciò è perfettamente vero che «le verità fondamentali del cristianesimo, come vengono enunciate nella Sacra Scrittura, nel Credo apostolico e in quelli di Nicea e Costantinopoli, sono vincolanti per tutte le Chiese particolari della futura Chiesa una»[153], ma è non meno vero che il processo della Tradizione non si è fermato ai primi secoli e richiede di essere recepito nel discernimento dell'integralità dei suoi sviluppi. Pertanto, «se l'unità delle Chiese non deve rimanere una pura utopia e un postulato teorico, l'unità nella fede si deve di necessità concepire in modo da... rispettare questi diversi sviluppi e la mancata contemporaneità delle Chiese da unire, che da tali sviluppi deriva»[154]. Questo impegno richiede ben più che una reciproca «tolleranza gnoseologica»: occorre che le Chiese prendano fino in fondo sul serio il patrimonio dogmatico di ciascuna con l'intenzione positiva di riconoscere il contenuto apostolico che lo Spirito vi ha custodito. Si tratta di avviare un processo di recezione, che è tutt'altro che irenico ed esigerà tempi e prezzi tutt'altro che modesti, sulla base di una profonda onestà e di un'apertura sincera all'azione del Consolatore, che ha parlato e parla alle Chiese. In particolare, una Chiesa, che come la Cattolica ha la convinzione di aver custodito e sviluppato la pienezza della tradizione apostolica, dovrà far di tutto per mostrare positivamente nella riflessione e nella prassi di fede la verità di ciò che propone. Oltre che ad un dialogo serio fra di loro, le esigenze dell'unità come espressione della κοινωνία nel tempo divengono per le singole Chiese un invito alla propria costante purificazione e riforma.

---

[152] Giovanni di Pergamo, *La Chiesa come comunione*, *o. c.*, 535.

[153] H. Fries - K. Rahner, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986, Tesi Prima, 23.

[154] *Ib.*, 36.

La comunione, in cui trovi piena espressione l'unità della *Catholica*, dovrà poi abbracciare la « sincronia », passando attraverso una riconciliazione, che non elimini le diversità frutto dello Spirito, ma le integri: « La Chiesa una deve essere vista come una comunità conciliare di Chiese locali in se stesse veramente unite. In questa comunità conciliare, ciascuna Chiesa locale possiede, in comunione con le altre, la pienezza della cattolicità, rende testimonianza alla stessa fede apostolica, e perciò riconosce le altre appartenenti alla stessa Chiesa di Cristo e guidate dallo stesso Spirito... Esse sono unite fra loro perché hanno ricevuto lo stesso battesimo e partecipano alla stessa eucaristia; riconoscono reciprocamente i propri membri e ministri. Esse sono uno nel loro comune compito di confessare il Vangelo di Cristo con la proclamazione e il servizio al mondo »[155]. È evidente che non tutte le diversità potranno essere mantenute, perché lo Spirito non può contraddire se stesso, come è del pari evidente che l'unità, come manifestazione della κοινωνία di Colui, che soffia dove vuole, non potrà essere ridotta a uniformità e a massificazione delle differenze. Di un'unità non massificante può considerarsi prova convincente il rapporto, già esistente e storicamente consolidato, fra Chiesa latina e Chiese orientali nella comunione della Chiesa cattolica. La persistenza delle Chiese con le loro specificità dovrà non di meno articolarsi nell'unità, ed esigerà perciò necessariamente un « garante dell'unità della Chiesa nella verità e nell'amore », riconosciuto nel servizio di Pietro e dei suoi successori, esercitato nel rispetto della collegialità, del principio di sussidiarietà, e dell'obbedienza alle esigenze del Vangelo e della coscienza dei singoli[156]. « Roma non deve esigere dall'Oriente, per quel che concerne la dottrina sul primato, più di quanto è stato formulato e vissuto anche nel primo millennio... Da una parte, l'Oriente rinuncia a combattere come eretico lo sviluppo occidentale del secondo millennio e accetta la Chiesa cattolica come legittima e ortodossa nella forma che essa ha trovato in questo suo sviluppo, dall'altra l'Occidente riconosce come ortodossa e legittima la Chiesa d'Oriente nella forma che essa ha conservata »[157]. Resta tuttavia che proprio per il suo carattere di istanza suprema dell'unità il ministero petrino richiederà l'esercizio di un'autorità, non condizionata da patteggiamenti o convenienze. In modo particolare, poi, la piena espressione dell'unità non potrà rinunciare al servizio della comunione, rappresentato dalla presenza del ministero nella successione apostolica in tutte le Chiese: quanto questo comporti di reciproca accoglienza e disponibilità fra i cristiani divisi non è difficile immaginare[158]. Soprattutto, nessuna unità organica sarà possibile senza una piena comunione nella fede apostolica, nella celebrazione liturgico-sacramentale, specialmente eucaristica, e conseguentemente nella disciplina dell'unità, a livello di strutture e di organizzazione, almeno in ciò che concerne l'essenziale[159].

Va osservato, infine, che l'espressione piena dell'unità della *Catholica* non dovrà essere confusa con lo « shalôm » finale del Regno: la Chiesa è germe e inizio, segno levato fra i popoli e anticipazione del Regno, ma non si identifica semplicemente col Regno. Questo vuol dire che la manifestazione dell'unità resta una realtà storica, e come tale soggetta a continua riforma e a sempre nuova crescita: l'ecumenismo, inteso come conversione di tutte le Chiese a Cristo nello Spirito, sorgente e anima della loro unità, continuerà ad esistere come esigenza profonda anche in una eventuale comunione futura, in cui tutte le Chiese si trovino riconciliate. L'unità è sì un bene già donato, ma è anche la promessa di un compimento non ancora realizzato: perciò, essa è per tutti i cristiani un dono e un compito, un inizio e un invio. La Trinità, partecipando agli uomini la sua comunione, ha costituito la Chiesa, comunione di Chiese nel

---

[155] *Breaking Barriers. Nairobi 1975*, *o. c.*, *Section II: What unity requires*, n. 3, 60. Il tema della « conciliarità » — già trattato da Fede e Costituzione a Lovanio (1971: cfr. *Unità della Chiesa e unità del genere umano*, Bologna 1972, 459-464) e Salamanca (1973: cfr. *What kind of Unity?*, Geneva 1974, 119-126) — fu fatto proprio dall'Assemblea del Consiglio Mondiale a Nairobi nel 1975: cfr. B. Forte, *Nairobi 1975: il cammino dell'ecumenismo*, in *Asprenas* 23 (1976) 29-53.

[156] Cfr. le Tesi Terza e Quarta di Rahner e Fries: *ib.*, 58 e 77.

[157] J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.

[158] Cfr. la trattazione — un po' utopica — della Tesi Settima in Rahner-Fries, *Unione delle Chiese...*, *o. c.*, 148ss. Un articolato complesso di approcci a questa questione è offerto dal volume *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*, a cura di G. Farnedi e Ph. Rouillard, Roma 1985.

[159] Cfr. la proposta finale di L. Sartori, *L'unità della Chiesa*, *o. c.*, 161ss.

tempo, « icona » dell'origine e della patria trinitaria: proprio per questo, però, la coscienza della fede sa che la realtà ecclesiale rivela e vela al tempo stesso la grazia dei Tre, ne è sempre inseparabilmente « kénosi » e « gloria ». Nella Chiesa universale pellegrina nel tempo si celebra effettivamente la gloria del Dio vivo, nella salvezza già incontrata, nella fede e nella carità vissute, nei sacramenti della vita e della speranza eterna. Al tempo stesso, la profondità e la bellezza di quell'unità, che esalta le distinzioni e vive di esse nella pienezza della pace, resta come nascosta nella comunione più o meno perfetta, in cui l'unità della *Catholica* è partecipata ai credenti. Questa « kénosi » della Trinità nella Chiesa determina l'esigenza del popolo di Dio di riformarsi continuamente, per essere sempre più la comunità dell'alleanza santa per tutti i popoli, sempre meno una comunità chiusa in se stessa, quasi prigioniera dell'unità già raggiunta. Il fatto poi che la Trinità abbia lasciato risplendere la sua luce nella storia e continui a irradiarla attraverso la Chiesa, luogo della sua incessante glorificazione, suscita la sicurezza della fede, necessaria a portare avanti il cammino per l'unità con assoluta fiducia, sapendo che essa è dono dall'alto, da invocare ed accogliere, e che di essa ci è già dato il misterioso e nutriente modello, verso cui tendere con tutta la passione e l'impegno della vita e del cuore: « Lo sguardo va mantenuto rivolto all'icona della Trinità, ove l'unità e la comunione danno risalto alla ricchezza trascendente espressa dalle divine Persone »[160].

---

[160] L. Sartori, *L'unità...*, *o. c.*, 225.

7.

IL SERVIZIO DELLA COMUNIONE

L'unità della Chiesa, strutturata a immagine della comunione trinitaria, vive della diversità e si esprime in essa, nella molteplicità delle Chiese, dei carismi e dei ministeri, suscitati dallo Spirito. Proprio per questa sua natura, al tempo stesso una e molteplice, l'unità della *Catholica* esige che la varietà, che la costituisce, sia servita e promossa da un « ministero di unità », che discerna e coordini i frutti dello Spirito, perché convergano nella crescita dell'unico Corpo di Cristo. È dunque a partire da un'esigenza intrinseca alla natura stessa dell'unità cattolica che va situato e compreso il « servizio della comunione » nel popolo di Dio: l'intima esigenza dell'unità trova nel ministero di comunione al tempo stesso la sua espressione, il suo garante e lo strumento che la organizza e la attua secondo la volontà del Signore. Perciò si può affermare che « il vescovo è — per un luogo determinato — l'immagine visibile dell'unione invisibile di tutti i fedeli; è la personificazione dell'amore reciproco, la manifestazione e il centro vivente dei sentimenti cristiani che tendono all'unità »[1], e che il primato del Vescovo di Roma — considerato nella sua essenza — è come il « riflesso personificato dell'unità di tutta la Chiesa »[2]. Si può anzi dire, per la mutua compenetrazione di unità e di diversità, d'istituzione e di carisma, che « tutta la costituzione della Chiesa altro non è che l'amore personificato... Vi troviamo da una parte l'espressione dei movimenti interiori dei cristiani tendenti verso l'unione, e d'altra parte la reazione dell'elemento esteriore sui sentimenti, per fissarli e conservarli nella loro forza e purezza. La Chiesa stessa è la realizzazione della mediazione compiuta da Cristo, tra Dio e gli uomini: questi si sono riconciliati fra di loro, in

---

[1] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969, 226.

[2] *Ib.*, 285.

Cristo; per amore suo formano un'unità con Lui, la formano fra loro, e la mostrano esteriormente. Questa è l'intima essenza della Chiesa cattolica »[3].

Il popolo di Dio vive così dell'intima corrispondenza fra ciò che il Signore lo ha chiamato ad essere e gli strumenti visibili di unità che gli ha confidato: « Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il corpo. I ministri infatti, che sono dotati di sacra potestà, sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza »[4]. All'unità universale della *Catholica* corrisponde *il servizio di comunione nella Chiesa universale*; alla realizzazione dell'*Una Sancta* nelle singole Chiese locali o particolari *il ministero d'unità del Vescovo*, coadiuvato dal collegio dei presbiteri e dei diaconi; mentre la ricchezza della diversità, suscitata dall'unico Spirito, si manifesta nella *comunità tutta carismatica e tutta ministeriale* del popolo di Dio, che vive della specificità e della mutua relazione dei singoli doni e servizi particolari, tutti convergenti nel servizio della comunione.

7.1. IL MINISTERO DI UNITÀ NELLA CHIESA UNIVERSALE

L'unità della *Catholica* realizza nel tempo il disegno della « raccolta » dell'Israele finale, che è stato la causa della vita del Nazareno e il frutto della riconciliazione da lui compiuta nel suo sacrificio pasquale. Il servizio della comunione all'interno dell'unità cattolica trova perciò il suo ultimo fondamento nelle intenzioni stesse del Signore Gesù riguardo alla Chiesa: « Gesù Cristo, pastore eterno, ha edificato la santa Chiesa e ha mandato gli apostoli come egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv 20,21), e ha voluto che i loro successori, cioè i vescovi, fossero fino alla fine dei tempi pastori nella sua Chiesa. Affinché lo stesso episcopato fosse uno e indiviso, prepose agli altri apostoli il beato Pietro e in lui stabilì il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione »[5]. Certamente, l'esperienza e il ruolo di Pietro nel collegio apostolico sono unici e irripetibili: tuttavia, il bisogno cui corrisponde il ministero a lui affidato dal Signore non scompare con la sua morte, resta anzi costitutivo del popolo di Dio come comunità dell'alleanza e della riconciliazione. Le forme, in cui il servizio di comunione della Chiesa universale si è espresso nel tempo, hanno conosciuto senza dubbio un'evoluzione, nella quale, però, la fede ecclesiale riconosce la continuità del progetto divino di unità per la salvezza del mondo. Dal configurarsi storico del *primato del Vescovo di Roma*, che è la Chiesa del martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo, è possibile allora andare al senso teologico del *ministero universale d'unità* ed al suo esercizio all'interno della *comunione eucaristica delle Chiese*, da cui ed in cui è costituita la « communio catholica »[6].

a) *Il primato del Vescovo di Roma*

Il primato della Chiesa di Roma, considerata come centro e criterio dell'unità cattolica, è attestato sin dai tempi più antichi. Ciò che viene anzitutto sottolineato è la peculiare autorità apostolica di questa Chiesa, fondata sul martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo. Alla fine del I secolo, scrivendo ai Corinzi per dirimere una controversia sorta fra di loro, il vescovo di Roma Clemente evoca il martirio dei due apostoli[7], per aggiungere subito dopo: « A questi uomini così santi si unì poi una grande schiera di eletti, che sono diventati in mezzo a noi fulgido esempio, soffrendo per la gelosia molti supplizi e tormenti »[8]. La testimonianza data da tanti "eletti" nella Chiesa romana di fronte alla "gelosia", che mette alla prova la fede, è il frutto e la continuazione del martirio di Pietro e di Paolo a Roma, fondamento della particolare autorità per cui il vescovo della sede romana interviene come arbitro della comunione nelle altre Chiese. Sempre in età sub-apostolica, Ignazio di Antiochia, scrivendo alla Chiesa di Roma, parla di essa come della Chiesa « che presiede nella carità (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) »[9], e mostra anche lui di collegarne il peculiare significato alla presenza ed al martirio degli apostoli Pietro e Paolo: « Non come Pietro e Paolo vi istruisco: quelli erano apostoli, io sono un condannato. Quelli erano liberi, io fino ad ora uno schiavo. Ma se soffrirò, diventerò un liberto di Gesù Cristo e risorgerò libero in lui »[10]. Attraverso il martirio Ignazio spera di essere accomunato nella libertà a coloro, alla cui autorità nella fede, sigillata dal martirio, vede congiunta la Chiesa romana.

---

[3] *Ib.*, 269.

[4] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 18.

[5] *Ib.*

[6] Cfr. sul tema del primato del Vescovo di Roma: J. J. von Allmen, *La primauté de l'Église de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant*, Freiburg - Paris 1977; R. E. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann, *Peter in the New Testament*, Minneapolis - New York 1973; A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de jurisdiction*, Fribourg 1990; Groupe de Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris 1986; P. C. Empire - T. A. Murphy (ed.), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974; W. R. Farmer - R. Kereszty, *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potential of a Forgotten Perspective*, New York 1990; G. Fedalto, *San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente dei primi secoli*, Roma 1976; L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961; *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Torino-Leumann 1978; *Il primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Bologna 1965 (O. Cullmann e altri); M. Maccarrone, *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, I-II, Roma 1991; *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, hrsg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, 2 Bände, Münster 1976-1978; J. Ratzinger (hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamt*, Düsseldorf 1978; L. Sartori (cur.), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990; L. Scheffczyk, *Il ministero di Pietro*, Torino 1975; H. Stirnimann - L. Vischer (curatori), *Papato e servizio petrino*, Alba 1976; J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, Brescia 1985.

Vari decenni dopo (verso il 180), Ireneo di Lione dà ragione della particolare autorità della Chiesa di Roma in base alla sua apostolicità senza pari: l'enumerazione degli « episcopi » costituiti dagli apostoli e dai loro successori (« successores ») è prova dell'apostolicità di una Chiesa; nell'impossibilità pratica di enumerare le « successioni di tutte le Chiese » (« omnium ecclesiarum... successiones »), Ireneo sceglie di parlare solo di quella Chiesa « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo, quella che ha la tradizione degli apostoli e la fede annunciata agli uomini, pervenuta a noi tramite le successioni dei vescovi », in modo da confondere chi è nell'errore, per poi aggiungere: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principialità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa

---

[7] Cfr. *Ad Corinthios*, 5,3-7: *PG* 1,217 (Funk 1,104).

[8] *Ib.*, 6,1: *ib.*

[9] *Ad Romanos, Inscr.*: *PG* 5,685 (Funk 1,252). P. Camelot, in nota all'edizione di *SC* 10,125, osserva come l'espressione non possa essere caricata di significati, che solo in seguito la tradizione espliciterà.

[10] *Ad Romanos*, 4,3: *PG* 5,689 (Funk 1,256).

(*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[11]. L'espressione « peculiare principialità » si riferisce molto probabilmente all'autenticità dell'origine apostolica[12], ulteriormente precisata dalle informazioni perfino cronachistiche, ma ricche di significato teologico, che Ireneo fornisce: « I beati apostoli, dopo aver fondato ed edificato la Chiesa, ne trasmisero a Lino la cura episcopale. Di questo Lino Paolo fa menzione nelle sue lettere a Timoteo. A lui succedette Anacleto. Dopo di lui, al terzo posto dopo gli apostoli, l'episcopato toccò a Clemente, che pure aveva visto i beati apostoli e parlato con loro: aveva ancora la loro predicazione nelle orecchie e la loro tradizione davanti agli occhi, né era il solo, perché vivevano ancora molti che erano stati istruiti dagli apostoli. Sotto questo Clemente, verificatosi un dissenso non lieve tra i fratelli che erano a Corinto, la Chiesa che è in Roma inviò una lettera importante ai Corinzi, per ricondurli alla pace, rendere ferma la loro fede ed annunciare la tradizione di recente ricevuta dagli apostoli... »[13]. Per Ireneo la Chiesa di Roma ha un posto preminente fra le Chiese grazie all'eccellenza della sua origine, e cioè al legame del tutto speciale con gli apostoli Pietro e Paolo, chiamati « gloriosissimi » proprio in riferimento al loro martirio a Roma[14].

« Il sigillo che il martirio pone alla parola, la consumazione della testimonianza verbale nella testimonianza del sangue versato, ecco ciò che "fonda e costituisce" la Chiesa di Roma nella sua più "eccellente origine", nella sua più salda autenticità apostolica, nella sua *potentior principalitas*... Pietro e Paolo, con la loro *testimonianza* di una Parola evangelica suggellata e glorificata nel martirio e nella morte "gloriosa", hanno dato alla Chiesa di Roma incrollabili fondamenta di una qualità particolare. Inoltre, la presenza dei loro "trofei" — i loro corpi e le loro tombe — rende permanente, nella mentalità dei primi secoli, la loro appartenenza alla comunità di Roma. La loro testimonianza diventa il bene proprio della Chiesa che celebra l'eucaristia sulla loro "confessione". Essi *fondano* così la sua *potentior principalitas*, che si edifica su di loro »[15]. Nella stessa linea, alla fine del II secolo, Tertulliano attesterà l'autorità della Chiesa di Roma, elencandola fra le Chiese apostoliche, « in cui le cattedre stesse degli apostoli presiedono ancora ai loro posti, in cui si leggono ancora le loro lettere autentiche, che fanno risuonare la loro voce e ripropongono il volto di ognuno », ed aggiungerà con enfasi particolare: « Chiesa felice, nella quale gli apostoli profusero tutta la loro dottrina insieme col loro sangue, dove Pietro fa sua la passione del Signore, e Paolo è coronato con la stessa morte di Giovanni il Battista... »[16]. L'autorità singolare della Chiesa di Roma deriva, insomma, dall'unicità della sua origine, consacrata dal martirio degli apostoli Pietro e Paolo. Nella prima metà del III secolo Cipriano preciserà ulteriormente l'eminente apostolicità della Chiesa di Roma: « Il Signore... edifica sopra uno solo la Chiesa e, sebbene attribuisca a tutti gli apostoli dopo la resurrezione una pari potestà... tuttavia, al fine di manifestare l'unità, dispose con la sua autorità che l'origine della stessa unità muovesse da uno solo »[17]. Quest'uno, Pietro, ha la sua « cattedra » nella sede romana, a cui osano rivolgersi perfino gli eretici (« navigare audent et ad Petri cathedram »), « Chiesa principale, dalla quale è sorta l'unità del sacerdozio »[18].

---

[11] *Adversus Haereses*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

[12] Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, *o. c.*, 84, n. 31.

[13] *Adversus Haereses*, III, 3,3: *PG* 7,849 (Harvey 2,10).

[14] Cfr. E. Lanne, *L'Église de Rome*, « *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae* », in *Irénikon* 49 (1976) 281-294. Cfr. l'intero studio 275-322, a proposito del testo di Ireneo.

L'apostolicità indiscutibile e singolare dell'origine della sede romana è anche il fondamento della funzione primaziale del suo vescovo: sedendo sulla cattedra di questa Chiesa, il vescovo di Roma ne riceve l'autorità, trasmessagli con la stessa successione episcopale nella continuità ininterrotta con gli apostoli. « L'autorità particolare del vescovo di Roma proviene dalla sua Chiesa, dalla *sedes* apostolica da cui egli presiede. Il primato in seno al collegio dei vescovi gli è dato dal privilegio della sua sede apostolica »[19]. L'antichità cristiana attesta ampiamente come fosse considerato normale poggiare l'autorità di un vescovo su quella della sua sede: « Se la città di Roma — cioè la Chiesa di questa città — è il capo di tutte le altre Chiese particolari, allora la stessa cosa dovrà esser detta del vescovo di questa città »[20]. La testimonianza suprema degli apostoli fonda l'autorità della sede romana, questa è il naturale fondamento dell'autorità primaziale del Vescovo romano: « La qualità della Chiesa di Roma si riversa, consumata la sua fondazione con il martirio di Pietro e di Paolo, sul vescovo che occupa la sede della città e presiede sulla sua *cathedra* »[21].

Nessun'altra spiegazione del configurarsi storico del primato risulta convincente: se la posizione della città di Roma quale capitale dell'Impero può motivare perché proprio questa città sia divenuta centro della comunione delle Chiese, non è certo il modello dell'amministrazione imperiale centralizzata che determina il suo prestigio, perché dell'eventuale ricorso a questo modello non c'è traccia nell'antichità cristiana. È invece il collegamento agli apostoli Pietro e Paolo e al loro martirio, ed in particolare all'apostolo Pietro e al suo ufficio, « passato in qualche maniera ai vescovi di Roma, la sola ipotesi che ci fa capire come la Chiesa di Roma sia diventata il centro della "communio" »[22]. È l'essere fondata da Pietro, che trasmette alla Chiesa di Roma e al suo vescovo l'autorità, che è alla base del ministero universale di unità: « Pietro "fonda" la Chiesa romana perché con Paolo, mediante il suo insegnamento e il suo martirio, ne fa quello che è: la Chiesa *testimone* della fede evangelica. Per la stessa legge che ha voluto che un popolo, Israele, sia il popolo eletto e lo rimanga (Rm 11), una Chiesa locale, quella di Roma, diventa così la custode della testimonianza apostolica suprema »[23].

L'autorità primaziale del Vescovo di Roma si lascia cogliere nei primi secoli soprattutto nel fatto che la comunione con lui risulta decisiva come criterio di appartenenza alla Chiesa degli apostoli: « La lista del vescovo romano sui vescovi in comunione con lui è quella a cui si deve infine ricorrere. Una Chiesa che è in comunione con Roma è in comunione con tutta la Chiesa cattolica »[24]. La pace della Chiesa romana è perciò un bene per tutte le Chiese, perché « da essa derivano a tutte le Chiese i di-

---

[15] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, o. c., 94.
[16] *De praescriptione haereticorum*, 36: PL 2,49.
[17] *De Catholicae Ecclesiae unitate*, 4: PL 4,498.
[18] *Epistula ad Cornelium papam*, 14: PL 3,818.
[19] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, o. c., 80.

[20] W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, 126s.
[21] J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, o. c., 98.
[22] L. Hertling, *Communio*, o. c., 49.
[23] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, o. c., 95.
[24] L. Hertling, *Communio*, o. c., 39.

ritti della veneranda comunione »[25]. « L'antica Chiesa non consta di una semplice moltitudine di vescovi tutti sullo stesso piano, di una somma... ma questa moltitudine è tenuta insieme dal sicuro legame della ''communio'' giuridico-sacramentale. La ''communio'' è ciò che fa propriamente la ''Una Sancta Ecclesia''. Centro della ''communio'' è la Chiesa romana col suo Vescovo, e poiché la ''communio'' è un'istituzione giuridico-sacramentale, il suo centro è un'autorità sacra effettiva. Colui che viene escluso dalla ''communio'' del Vescovo di Roma, non appartiene più alla Chiesa, e colui che egli ammette alla ''communio'' è per ciò stesso un membro della Chiesa »[26]. Si può così affermare che « tutti gli elementi della successiva teologia del primato e del suo esercizio sono presenti nella prima antichità, ma sono dispersi, in certo modo irriflessi e non collegati in un sistema teologico »[27].

Questa fede e questa esperienza della Chiesa antica riguardo al primato del Vescovo di Roma non furono avvertite come una novità improvvisa, introdotta a un certo punto dello sviluppo storico del cristianesimo: al contrario, vennero percepite in continuità profonda con la Chiesa apostolica. Peraltro, il ruolo di Pietro nel Nuovo Testamento è troppo marcato, anche in seno al collegio apostolico (Pietro è sempre il primo chiamato e inviato: cfr. Mc 1,16-20; 3,16-19; Mt 4,18ss e 10,2; Lc 5,1-11; 6,14-16), perché non vi si riconoscesse naturalmente il fondamento ultimo del ministero primaziale d'unità del suo « successore » sulla sede romana. Il testo, che verrà più invocato e commentato, è la « confessione di Pietro » con il cambiamento del nome da Simone a Cefa, operato da Gesù in segno di particolare elezione (cfr. Gen 17,5; 32,29), e la promessa fatta all'Apostolo (Mt 16,16-19): « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa » (v. 18). Il termine « πέτρα » nell'esegesi patristica sarà da alcuni riferito a Pietro come tipo della Chiesa, costruita a sua volta sul Cristo che la fede confessa — « Christus petra, Petrus Ecclesia »[28] —, da altri a Pietro in persona — « Pietro è colui sul quale il Signore ha edificato la Chiesa come su fondamento vivo » (« tamquam vivo fundamento »)[29] —, da altri ancora alla fede confessata da Pietro — « Su questa pietra edificherò la mia Chiesa, cioè sulla fede della tua confessione »[30]. In realtà, le interpretazioni si sovrappongono: « La roccia non è né Pietro solo né la sua sola confessione di fede. È Pietro *in quanto* confessa la fede apostolica, è la fede apostolica *in quanto* confessata da Pietro... La preminenza di Pietro, che spiega il suo ''primato'' in seno ai Dodici, deriva dalla sua confessione della fede apostolica. Ed è nel suo atto di confessione che diventa il primo tra coloro su cui il Signore fonda la sua Chiesa »[31]. « Pietro è designato, in ragione della sua fede, come il fondamento roccioso su cui poggiano i fondamenti stessi. Ciò lo qualifica in modo singolare nella sua stessa qualità di apostolo »[32].

Anche in altri testi, richiamati a sostegno del primato dalla tradizione cristiana (specialmente Gv 6,6s e 21,15-19), il ruolo dell'Apostolo è connesso alla confessione di fede, mentre il ministero di conferma dei fratelli, conferitogli nel contesto dell'Ultima Cena (cfr. Lc 22,31s), è inseparabile esso stesso dalla prova, che implica certo la testimonianza della fede. Anche il potere delle chiavi, conferito a Pietro, è connesso alla fede apostolica, di cui egli è testimone: è in base al criterio, costituito dalla confessione della vera fede, che egli potrà dichiarare ciò che è lecito o illecito e ammettere o escludere dalla comunità, come vero sovraintendente della casa del Signore. Dopo la Pasqua, Pietro è il primo testimone della resurrezione (cfr. 1Cor 15,5 e Lc 24,34), e questo suo ruolo, decisamente sottolineato (cfr. Gv 20,3-10), segna la continuità fra la preminenza avuta nel gruppo apostolico e la preminenza che continuerà ad avere nella comunità nata con gli eventi pasquali, come attesta il libro degli Atti (cfr. 1,15-26; 2,14-40; 4,8; 5,1-11.29; 8,14-17; 10; ecc.). Il suo comportamento è considerato così decisivo, da essere al centro di osservazioni ed anche di critiche (cfr. At

---

[25] Sant'Ambrogio, *Epistula 11*, 4: *PL* 16,946: « Inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant ».

[26] L. Hertling, *Communio*, *o. c.*, 53.

[27] *Ib.*, 52.

[28] Sant'Agostino, *In Johannem* 124,5: *PL* 35,1973s.

[29] Ilario di Poitiers, *De Trinitate* 6,21: *PL* 10,172 e *Tract. Mysteriorum* 1,10: *CSEL* 65,11s.

[30] San Giovanni Crisostomo, *In Mt* 54,2: *PG* 5,534. Questa posizione viene detta « antiochena », perché preferita in Oriente, ma è presente anche in Occidente.

[31] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 125s.

[32] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 687.

11,1-18; Gal 2,11-14). Al cosiddetto Concilio di Gerusalemme Pietro svolge una funzione direttiva (cfr. At 15 e Gal 2,1-10), ed è certo per questo suo essere il testimone della fede autentica che Paolo stesso riconoscerà in lui una certa qualità di "primo" (cfr. 1Cor 15,5; Gal 1,18; 2,7s; ecc.). Il fatto, poi, che diversi dei testi chiave riferiti a Pietro possano essere ricondotti al contesto dell'Ultima Cena, mostra come la Chiesa che nasce dal memoriale pasquale celebrato nell'eucaristia abbia nel ministero a lui affidato uno dei suoi elementi costitutivi.

Che rapporto c'è dunque fra il Vescovo di Roma e l'apostolo Pietro? Sedendo sulla cattedra della Chiesa consacrata dal suo martirio, il Vescovo romano ne è anzitutto il « vicario »[33]: « vicario di Pietro », sulla cattedra della Chiesa dei santi apostoli Pietro e Paolo. Egli fa le veci di Pietro nel senso che rende presente la testimonianza della fede dall'Apostolo, su cui si edifica l'unità della Chiesa. In tal modo, il Vescovo di Roma svolge quel ministero di unità che la « raccolta » dell'Israele finale, iniziata dal Signore, continua ad esigere finché egli torni nella gloria. « Vicario di Pietro », il Vescovo della Chiesa di Roma, bagnata dal sangue dei due apostoli, è parimenti custode del carisma di Paolo, e cioè della permanente apertura allo Spirito, del Vangelo della Grazia, della sollecitudine per tutte le Chiese, dell'annunzio appassionato del Cristo e della libertà da lui acquistata per tutti, della trascendenza della Parola su ogni struttura, che tenti di imprigionarla[34]. Egli vigila in tal modo come sentinella per custodire e confermare la fede dei fratelli: « Se non interveniamo con la vigilanza che a noi spetta, non potremo scusarci presso colui che ha voluto che noi siamo la sentinella (*qui nos speculatores esse voluit*) »[35]. Questa funzione di « vicario » di Pietro il vescovo di Roma la riceve attraverso la successione episcopale sulla sede apostolica: perciò, fermo restando il carattere unico e singolare di quanto l'Apostolo ha vissuto, si può parlare del Pontefice romano come « successore » di Pietro[36].

---

[33] Cfr. M. Maccarrone, « *Sedes apostolica - Vicarius Petri* ». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma*, in Id., *Romana Ecclesia - Cathedra Petri*, *o. c.*, I, 1-101. L'espressione « vicario di Cristo », spesso riferita al Papa, può in realtà dirsi di ogni vescovo nella sua Chiesa: cfr. *Lumen Gentium* 27: « Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt ». Cfr. per l'uso come titolo papale M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952.

[34] Cfr. J.-M. R. Tillard. *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 106.

[35] San Leone Magno, *Epist.* 4,1: *PL* 54,610.

Questa espressione intende affermare che il Papa succede sulla cattedra, fondata dalla testimonianza dell'Apostolo, che con la sua confessione di fede è roccia per l'edificazione della Chiesa. Come il mandato messianico di Gesù viene trasmesso agli apostoli, ad eccezione di ciò che di unico egli vive nel suo irripetibile rapporto col Padre, così il mandato dell'apostolo è trasmissibile ai suoi successori, ad eccezione di ciò che è unico nell'esperienza apostolica, e cioè l'irripetibile rapporto col Cristo. Il ministero, esercitato da Pietro nel collegio apostolico e nella Chiesa delle origini sulla base del mandato ricevuto da Cristo in risposta alla sua confessione di fede, continua analogicamente nella sede romana e quindi nel Vescovo che la occupa, succedendo ai suoi predecessori a partire da colui, che a sua volta prese il posto di Pietro, fondatore della stessa *sedes* apostolica con la predicazione e il martirio. Con precisa consapevolezza del suo ruolo, scriverà Leone Magno: « Il santo e beatissimo Pietro, principe e capo degli Apostoli, colonna della fede e fondamento della Chiesa cattolica, ricevette dal Signore nostro Gesù Cristo, Salvatore e Redentore del genere umano, le chiavi del regno, e continua a vivere fino ad oggi e sempre nei suoi successori »[37]. Dal mandato conferito da Gesù a Pietro fino all'esercizio attuale del primato romano la tradizione della Chiesa indivisa riconosce così una continuità nella storia e nello Spirito, espressa nella successione apostolica dei vescovi di Roma a partire dalle origini di questa Chiesa, santificate dalla confessione e dal martirio di Colui, la cui fede è roccia fondante dell'edificio di Dio, che è la Chiesa, e che abbraccia perciò anche il carisma del suo grande compagno di martirio, Paolo, l'apostolo delle genti.

---

[36] Non sembra condivisibile il rifiuto che J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 109s, oppone all'uso dei termini « successione - successore » in rapporto a Pietro: fermo restando il valore della formula « vicarius Petri », non si vede perché la terminologia del « succedere », così presente nella tradizione, debba mettere in ombra la « non trasmissibilità della funzione apostolica » delle origini, che è sempre presupposta nei suoi caratteri di unicità assoluta.

[37] *Sermo* 3, 3: *PL* 54,146. Questo testo è citato dal Vaticano I, nel cap. 2 della Costituzione *Pastor aeternus*, là dove si afferma che è fuori della comunione della Chiesa chi non accetta che Pietro abbia dei successori nel primato sulla Chiesa intera e che successore di Pietro è il Pontefice romano: *DS* 3058.

b) *Il ministero universale dell'unità*

Il pieno sviluppo della comprensione e dell'esercizio del ministero di unità nella Chiesa universale si avrà nella storia della Chiesa d'Occidente, e verrà sistematizzato e registrato autorevolmente dal Concilio Vaticano I: in tal senso, l'insegnamento della Costituzione *Pastor aeternus* (18 luglio 1870) va letto alla luce dell'intera tradizione, di cui essa intende farsi voce, ed approfondito in base alla « recezione » che il Vaticano II farà del Vaticano I, integrando la dottrina del primato con quella della sacramentalità dell'episcopato e della collegialità dei vescovi[38].

La *Pastor aeternus* evidenzia anzitutto il fatto che il ministero del Pontefice romano è al servizio dell'unità di tutto il popolo di Dio, significata e promossa dall'unità dell'episcopato, nell'unità del progetto salvifico voluto dal Signore per tutte le genti: « Il Pastore eterno e vescovo delle nostre anime (1Pt 2,26), per rendere perenne l'opera salutare della redenzione, ha voluto edificare la santa Chiesa, in cui come nella casa del Dio vivente tutti i fedeli fossero raccolti dal vincolo di un'unica fede e di una sola carità... Come pertanto mandò gli apostoli, che si era scelti dal mondo, come egli stesso era stato inviato dal Padre (Gv 20,21), così volle che nella sua Chiesa ci fossero pastori e dottori fino alla fine del mondo (Mt 28,20). Affinché poi lo stesso episcopato fosse uno ed indiviso e mediante la coesione reciproca dei sacerdoti tutta la moltitudine dei credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione, ponendo il beato Pietro a capo degli altri apostoli costituì in lui il principio perenne e il visibile fondamento di questa duplice unità »[39]. In questo testo, il primato è visto come il ministero di unità nella Chiesa universale, segno, criterio e strumento visibile della pienezza dell'unità, propria della *Catholica*, in modo tale che il Vescovo romano non solo non sopprima la dignità di ciascuno degli altri vescovi, ma la rafforzi e la promuova: « La potestà di giurisdizione ordinaria ed immediata dei vescovi... è affermata, rafforzata e difesa dal pastore supremo e universale »[40]. Secondo

---

[38] Cfr. in modo particolare G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux 1972. Prima del Vaticano I basti citare la professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo (6 Luglio 1274): *DS* 861, e la bolla d'unione *Laetentur coeli* del Concilio di Firenze (6 Luglio 1439): *DS* 1307.

[39] Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Pastor aeternus*, Prologo: *DS* 3050s.

[40] *Ib.*, Cap. 3: *DS* 3061.

la bella testimonianza di Gregorio Magno l'onore del vescovo di Roma « è l'onore della Chiesa universale. Mio onore è il solido vigore dei miei fratelli. Allora io sono onorato veramente, quando non è negato l'onore dovuto a ciascuno di loro »[41]. « Lungi dal doppiare o soffocare la responsabilità del vescovo locale, il potere del primato ne garantisce invece la vera dimensione: la colloca nella κοινωνία delle Chiese, là dove l'edificazione della Chiesa locale trova la sua piena misura. E poiché il riferimento alla κοινωνία è, di fatto, presente in tutti gli elementi della vita ecclesiale, a tutti i livelli, il potere (o giurisdizione) del vescovo di Roma si estende proprio ''a tutte e singole le Chiese, a tutti e singoli i pastori e i fedeli'' »[42]. Il primato appare così veramente il custode dell'« unità tanto di comunione quanto della stessa professione della fede », affinché la Chiesa « sia un unico gregge sotto un unico sommo pastore »[43].

Il fondamento del ministero universale di unità, in cui consiste il primato, è visto dalla *Pastor aeternus* nella singolare autorità della Chiesa romana, e perciò è direttamente connesso con la successione sulla cattedra di questa Chiesa: « Chiunque succede a Pietro su questa cattedra, ottiene il primato di Pietro sulla Chiesa universale secondo l'istituzione dello stesso Cristo »[44]. Lo stesso titolo di « romanus Pontifex » designa in primo luogo il supremo liturgo della Chiesa di Roma, il suo Vescovo, e la formula tecnica *ex cathedra*, usata per qualificare gli interventi più autorevoli e definitivi, fa diretto riferimento alla sede episcopale[45]. È in quanto vescovo romano che il Papa è investito del ministero universale di unità, quale espressione e servizio dell'unità cattolica: e come fra le Chiese c'è una relazione a immagine della divina « pericoresi », così fra il vescovo di Roma e gli altri vescovi esiste una vera « pericoresi » nell'episcopato, che nulla toglie al potere proprio del primato né alla dignità di ciascuno degli altri vescovi, analogamente a come nella Trinità la « monarchia » del Padre nulla toglie alla dignità e consistenza delle altre Persone. « La funzione del vescovo di Roma non solo è un *officium* autenticamente episcopale, ma non è che un *officium* episcopale. Occorre dedurne che si deve intendere il primato ad essa annesso all'interno della natura dell'*officium* episcopale in quanto tale, specificamente identico in lui e in ogni altro vescovo... Persino ciò che questo *officium* ha di proprio e che lo distingue dalla funzione del vescovo diocesano, è episcopale. A motivo di questa natura episcopale del suo ufficio, il vescovo di Roma ha sulla Chiesa tutta, e pertanto su ogni diocesi, un potere che non è un duplicato di quello dell'insieme del collegio dei vescovi, ma che si inserisce in esso e rimane autenticamente episcopale »[46].

---

[41] *Epist. ad Eulogium Alexandrinum*: *PL* 77,933. Il testo è citato dal Vaticano I: *DS* 3061.

[42] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 161s.

[43] *Pastor aeternus*, cap. 3: *DS* 3060.

[44] *Ib.*: *DS* 3057. Cfr. pure 3060: « Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse ».

[45] Cfr. *ib.*, cap. 4: *DS* 3074 e 3071.

È in rapporto a questa duplice caratterizzazione del primato — come servizio dell'unità nella Chiesa universale e come ministero autenticamente episcopale — che va compresa anche la dottrina dell'infallibilità, di cui il Vescovo romano gode in alcune circostanze: « Il romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando definisce una dottrina riguardante la fede o la morale da ritenersi da parte della Chiesa tutta, fungendo dell'ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani per la sua suprema autorità apostolica, grazie all'assistenza divina promessagli nel beato Pietro gode di quell'infallibilità, della quale il divino Redentore volle fosse fornita la sua Chiesa nel definire la dottrina intorno alla fede e alla morale »[47]. L'infallibilità di una definizione del magistero universale del Papa non vuol certo dire che essa abbia carattere di completezza e di perfezione espressiva: la sua « irreformabilità » riguarda il contenuto della fede apostolica, che vi è presente, e che potrà comunque essere interpretato e meglio formulato in futuro. In tal senso, l'infallibilità del ministero universale di unità è garantita da quella stessa fedeltà di Dio, per la quale la Chiesa è mantenuta nella comunione della fede apostolica nel tempo e nello spazio. L'infallibilità del Papa non è dunque altra da quella di cui Cristo ha dotato la sua Chiesa: è anzi l'espressione, il segno e lo strumento vivo di quel dono dello Spirito, in forza del quale « l'universalità dei fedeli, che hanno l'unzione del Santo, non può fallire nel credere (*in credendo falli nequit*) »[48]. La fedeltà promessa dal Signore alla Chiesa fino alla fine del mondo si esprime, cioè, non solo nella garanzia della sua indefettibilità, per cui essa continuerà a trasmettere la genuina fede apostolica nonostante tutti i suoi limiti, ma anche in questo particolare servizio all'unità della *Catholica* nel tempo e nello spazio, che è il supremo magistero dottrinale del Vescovo di Roma. La sua infallibilità, nel campo (la fede e la morale) e nelle condizioni precise che la determinano (l'esercizio esplicito del suo ministero d'unità universale)[49], è della Chiesa e per la Chiesa, e, proprio per questo, è anche indipendente dal consenso della Chiesa, perché se così non fosse non si porrebbe come criterio ultimo del discernimento della fede e della vita, che edificano l'unità ecclesiale.

La formula aggiuntiva, per la quale le definizioni pontificie hanno validità « di per sé, e non per il consenso della Chiesa » (« ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae »)[50], non vuol dunque dire in alcun modo che esse nascono dall'arbitrio assoluto del Papa, ma vuole al contrario specificare il valore di servizio ecclesiale, che il ministero dottrinale del Vescovo di Roma è chiamato ad avere: ascoltata tutta la Chiesa, in comunione con l'intero episcopato cattolico, il Vescovo di Roma sa di essere il centro e il criterio di unità per tutte le Chiese in comunione con lui, e perciò di dover esercitare il supremo discernimento della fede apostolica con l'assistenza dello Spirito Santo, non in base a calcoli umani di consenso, ma in obbedienza allo stesso Spirito che parla alla Chiesa nella comunione dello spazio e del tempo. È per questo che le sue definizioni « non necessitano di alcuna approvazione di altri né ammettono appello ad un altro giudizio »[51]. « L'*ex sese non ex consensu Ecclesiae* non ha pertanto lo scopo di affermare che, definendo *ex cathedra*, il ''primate'' romano non debba garantirsi dell'omogeneità del suo pensiero con quello dei suoi fratelli vescovi »[52]. Anche in questo senso

---

[46] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, o. c., 157.

[47] *DS* 3074.

[48] *Lumen Gentium*, 12.

---

[49] « L'infallibilità del romano Pontefice è in realtà limitata quanto al soggetto, quando cioè il papa si esprime come dottore universale e giudice supremo sulla cattedra di Pietro, cioè al centro; è limitata quanto all'oggetto, quando cioè si tratta di questioni di fede o di morale; e quanto all'atto, cioè quando definisce ciò che si deve credere o respingere da tutti i fedeli »: I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 52, 1213s. Cfr. G. Thils, *L'infaillibilité pontificale: sources, conditions, limites*, Gembloux 1968, 176-179; 186-221.

[50] *DS* 3074. Cfr. H. Fries, *Ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, in *Volk Gottes*, Festgabe J. Höfer, München 1967, 480-500.

[51] *Lumen Gentium*, 25.

[52] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, o. c., 190.

«compito di Pietro non è creare l'unità — essa proviene dallo Spirito del Signore — ma mantenere la comunità nella κοινωνία. Allo stesso modo il ministero del Vescovo di Roma non consiste nel trovarsi alla sorgente dell'unità ecclesiale. Dono dello Spirito, questa è offerta ad ogni eucaristia. Consiste nel mantenere, difendere e promuovere la comunione visibile dei credenti... La missione del Vescovo della *sede apostolica* non si colloca al di sopra della missione episcopale in quanto tale, ma nel suo seno e al suo servizio»[53]. L'esercizio del primato è e resta al servizio dell'edificazione dell'unità ecclesiale (*ad aedificationem Ecclesiae, non ad destructionem*)[54], come atto di obbediente accoglienza del dono che viene dall'alto, totalmente delimitato da esso e perciò totalmente motivato dalla carità pastorale, che sola può condurre il popolo di Dio nella sua crescita verso il Regno[55].

Letta in questa luce, la dottrina della *Pastor aeternus*, con la sua caratterizzazione del primato come servizio all'unità della *Catholica*, inteso all'interno del ministero episcopale del Vescovo romano e saldato nel suo esercizio più autorevole all'indefettibilità di tutta la Chiesa, è in realtà più vicina di quanto normalmente si pensi alla comprensione dell'ecclesiologia di comunione della cristianità indivisa dei primi secoli, anche se resta vero che ha bisogno di essere integrata con una valorizzazione adeguata del ministero dei vescovi e della loro collegialità[56]. Sarà que-

---

[53] *Ib.*, 138.

[54] Cfr. Mansi, 52, 1140.

[55] Queste varie precisazioni non sembrano sufficientemente chiare nell'impostazione di H. Küng, *Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970, ripreso con un bilancio del dibattito suscitato in Id., *L'infallibilità*, Milano 1977. Molto riduttiva la ricostruzione di A. B. Hasler, *Come il Papa diventò infallibile*, Torino 1982. Una risposta a Küng di vari teologi è stata curata da K. Rahner, *Infallibile?*, Roma 1972. Una ricerca interessante sui limiti del magistero riguardo alle «frontiere della certezza» è invece quella di A. Naud, *Il magistero incerto*, Brescia 1990. Di grande interesse riguardo al coinvolgimento di tutta la Chiesa negli atti magisteriali è lo scritto di J. H. Newman, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia 1991.

[56] Cfr. G. Thils, *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi*, in Facoltà Teologica Interregionale di Milano, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 7-25: «Nel caso dell'infallibilità, le condizioni di esercizio sono state esaminate e espresse con tutta l'autorità di un concilio: esse sono riassunte nel *loqui ex cathedra*. Per il *primato*, non si sono mai precisati — per mancanza di tempo — quelli che potrebbero chiamarsi i criteri oggettivi di delimitazione, e quindi di limite. Per questo però non si può concludere che, secondo il Vaticano I, il primato è un potere illimitato e che può essere esercitato incondizionatamente. Mons. Zinelli ha affermato che il primato è limitato dal diritto naturale e dal diritto divino...» (22). Si può dunque affermare che il bisogno di precisazione su questo punto è una delle questioni aperte che il Vaticano II ha ereditato dal Vaticano I.

sto uno dei compiti assolti dalla «ricezione» del Vaticano I compiuta dal Vaticano II, che sottolineerà come l'indefettibilità della Chiesa si esprima anche nell'infallibilità propria, a certe condizioni, del magistero del collegio episcopale: «Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva propongono infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo è ancora più manifesto quando, radunati in Concilio ecumenico, sono per tutta la Chiesa dottori e giudici della fede e della morale; e alle loro definizioni si deve aderire con l'ossequio della fede»[57]. Anche l'infallibilità possibile di una definizione del magistero collegiale dei vescovi col Papa non significa completezza e perfezione espressiva: esattamente come per il magistero pontificio, la sua irreformabilità riguarda il contenuto della fede apostolica, che certamente vi è presente, e che potrà comunque essere interpretato e meglio formulato in futuro. Ciò che è in gioco nelle definizioni infallibili del Papa e del collegio è la verità e la non-erroneità, non dunque il carattere, necessariamente storico, della loro espressione culturale e linguistica: in ultima analisi, è ancora sempre la fedeltà di Dio alla sua alleanza che risplende in quei pronunciamenti certi della fede, che il Signore ha reso possibili mediante il ministero universale di unità della sua Chiesa[58].

c) *Il primato nell'eucaristia*

È possibile coniugare l'insegnamento della *Pastor aeternus*, recepito e integrato dal Vaticano II, con la fede e l'esperienza, che la Chiesa antica aveva del primato? Una via feconda in questa direzione si rivela quella del ricorso alle prospettive dell'ecclesiologia eucaristica di comunione[59]. Secondo quest'ultima, la

---

[57] *Lumen Gentium*, 25.

[58] Cfr. la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Mysterium Ecclesiae*, del 24 Giugno 1973, specie 2-5, su cui G. B. Sala, *Dogma e storia nella dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, Bologna 1976. Cfr. pure F. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1986.

[59] Cfr. per quanto segue B. Forte, *Il primato nell'eucaristia*, in *Asprenas* 23 (1976) 391-410.

Chiesa universale è concepita come la comunione sacramentale di tutte le Chiese, espresse dai loro vescovi e chiamate ad accogliersi e riconoscersi reciprocamente nell'unico memoriale del Signore. Questa « communio » eucaristica si è andata visibilizzando nella storia a vari livelli e in varie forme, fra cui eccelle quella « conciliare »: « Sembra che ci sia stata un'intrinseca relazione fra conciliarità e vita liturgica nella Chiesa antica. L'azione conciliare va originariamente riscontrata in molti casi nel contesto dell'eucaristia, mentre il suo scopo sembra che sia stato sempre quello di condurre la Chiesa all'unità sacramentale. Contemporaneamente si sviluppò un'interrelazione fra conciliarità ed episcopato. Nella Chiesa antica, e specialmente al tempo in cui il vescovo era il capo dell'assemblea eucaristica, fu questa probabilmente una delle ragioni più profonde che portò allo stabilirsi di una struttura strettamente episcopale della conciliarità »[60]. D'altra parte, « il fenomeno dei primi concili non può essere compreso a prescindere da una conciliarità primitiva, che ha preceduto i concili e che a sua volta non fu senza relazione con la comunità eucaristica. È un fatto significativo, in effetti, che la maggior parte dei primi concili, se non tutti, riguardarono in ultima analisi il problema della comunione eucaristica e che in definitiva l'accettazione di strutture conciliari sovra-locali aventi autorità sul vescovo del luogo fu provocata dalla necessità urgente di risolvere il problema dell'ammissione all'eucaristia fra le Chiese locali »[61].

I presidenti delle eucaristie episcopali si incontrano per confrontarsi e recepirsi reciprocamente nell'unica eucaristia, oltre che per trarre da questa unità vissuta e confessata nella celebrazione comune gli orientamenti e le risposte agli interrogativi sorgenti nella vita delle Chiese. Chi presiede questa comunione eucaristica di Chiese diverse? Si devono distinguere le strutture regionali da quelle ecumeniche: le Chiese di una regione si raccolgono intorno ad un vescovo, che presiede alla loro comunione, svolgendo un certo ministero di unità fra di esse. Riconoscendolo nel ministero di presidenza, queste Chiese ne accolgono l'autorevolezza di insegnamento, di santificazione e di guida. Questo servizio è concepito come una presidenza nel-

---

[60] J. D. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Councils*, in *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, 51.

[61] Id., *L'être ecclésial*, Genève 1981, 123.

la carità, anche quando deve esprimersi in forma canonica con un esercizio di autorità decisionale. I patriarcati storici, le sedi metropolitane, i concili e i sinodi regionali, sono altrettanti esempi di strutture espressive di questa comunione regionale. Essi, tuttavia, non esauriscono la manifestazione dell'universale unità della Chiesa: la pienezza della *Catholica*, che si attua nelle singole Chiese locali, esige di esprimersi anche sul piano della comunione universale delle Chiese. Ed è qui che il ministero della ἐπισκοπή universale viene riconosciuto sin dai tempi più antichi al Vescovo della Chiesa di Roma, fondata sul martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo, e perciò dotata di una apostolicità, che ne fa il centro e il criterio dell'unità di tutte le Chiese. Nella comunione eucaristica universale il Vescovo romano ha il posto del capo famiglia del banchetto pasquale, da cui la *Catholica* è generata ed espressa: egli è il « vicario di Pietro », perché ne attualizza la testimonianza apostolica, ed il suo « successore », che nella continuità della trasmissione del carisma episcopale è collegato storicamente e spiritualmente all'Apostolo, che nella confessione della fede Gesù volle roccia fondante della sua Chiesa.

Come presidente della comunione di tutte le Chiese il Vescovo di Roma esercita nei confronti dell'unità cattolica, che in esse e da esse è costituita, un servizio di comunione, che ha i caratteri dell'ufficio propriamente e pienamente episcopale, che egli esercita nella comunità eucaristica della Chiesa romana: egli è servo dell'unità come profeta, sacerdote e pastore. La dimensione profetica del ministero universale del Vescovo di Roma si realizza quando egli annuncia una parola, carica di significato per tutte le Chiese, perché testimonianza fedele della tradizione apostolica. Questa parola di comunione universale va naturalmente distinta da quella che egli proclama come presidente della comunità eucaristica, che è la Chiesa di Roma, o della comunione di Chiese di cui è metropolita o patriarca: in questo senso, le varie Chiese hanno una differente relazione col ministero profetico del Vescovo romano. Così, diversa è la situazione della Chiesa di Roma, che ha in lui il proprio ministro di unità, diversa quella delle Chiese occidentali, rimaste sempre in comunione con la sede apostolica, diversa quella delle Chiese orientali unite a Roma, che vivono la comunione col Vescovo romano riconoscendo in lui il punto di riferimento nella fedeltà alla fede degli apostoli e l'ultimo appello della comunione, diversa la situazione di Chiese attualmente non in piena comunione con la Chiesa cattolica, che potrebbero un giorno unirsi ad essa in un rapporto al tempo stesso di unità piena e di autonomia e diversità nella comunione eucaristica. Tuttavia, quando il Vescovo di Roma parla a tutte le Chiese in quanto presidente della loro comunione universale, espressione dell'unità della *Catholica* in tutta la sua pienezza, riguardo a questioni che toccano la fede e la prassi apostolica, la sua parola è segno per tutte le Chiese della parola del Signore, capofamiglia del banchetto pasquale, che fa la Chiesa universale, dovunque essa sia realizzata. In questa luce, le Chiese riconoscono nel magistero del Vescovo romano qualcosa che appartiene profondamente alla loro stessa identità e le inabita dall'interno, perché la voce del primate universale esprime la verità della *Catholica* in esse attuata[62]: esse si riconoscono perciò impegnate nella recezione piena di questo magistero, accolto come parola di discernimento, di orientamento e di comunione nell'unità della tradizione apostolica. Così Pietro conferma oggi i suoi fratelli, facendosi memoria viva nello Spirito della fede apostolica e sentinella vigilante nella custodia di essa, in vista della crescita di tutto il Corpo di Cristo: è Pietro che parla alle Chiese![63]. Inoltre, la parola del Vescovo di Roma, nell'esercizio della sua funzione di ἐπισκοπή sulla comunione universale delle Chiese, può essere rappresentativa di tutta la Chiesa nel suo dialogo col mondo: in questo senso, il Papa potrebbe sempre più portare la testimonianza di tutti i credenti in Cristo, rivolta come appello di giustizia, di conversione e di pace agli uomini che Dio ama, ed insieme farsi voce di tutti gli emarginati e gli oppressi della terra, in cui Cristo è presente.

Il Vescovo di Roma, come ogni vescovo, svolge poi un ministero sacerdotale: egli offre il sacrificio di Cristo, reso presente nell'eucaristia dall'azione dello Spirito Santo, ed insieme con esso si offre in sacrificio mediante l'impegno di una vita trasparente nella fede e nel servizio della carità. Nella sua dimensione universale, quando cioè è riferito alla comunione di tutte le Chiese, questo ministero liturgico sacrificale richiede la sollecitudine per tutte le Chiese, l'attenzione alle loro sofferenze e al memoriale della passione del Signore, che in esse viene completata a vantaggio della *Catholica*, la disponibilità ad essere fino in fondo il segno vivo per tutte del Servo sofferente, che visse la sua Cena stando tra i suoi come colui che serve. Questo ministero sacrificale, per il quale tutta la vita ecclesiale viene offerta a Dio nella lode, nell'intercessione e nell'esercizio della carità, fa del Papa in senso pieno il « servus servorum Dei »[64]: « Nell'amore, in quanto espressione dell'essenza della Chiesa, e per l'amore di cui la Chiesa vive, la Chiesa di Roma è certamente quella che ha la priorità. Il suo amore si estende al di fuori dei suoi limiti e si espande, quale ampio torrente, su tutte le Chiese. È dall'Oriente che Roma ha ottenuto il riconoscimento della sua priorità, in un tempo in cui Roma non l'esigeva ancora... Se, grazie a uno slancio sacrificale dell'amore del vescovo di Roma, l'intesa delle Chiese fondata sull'amore fosse ristabilita, la Chiesa di Roma potrebbe occupare in quest'intesa della moltitudine delle Chiese lo stesso posto che aveva in antico »[65]. L'accentuazione di questa dimensione liturgico-sacrificale del ministero universale di unità potrebbe contribuire non poco ad una futura comunione di tutte le Chiese intorno al Vescovo della Chiesa di Roma.

Infine, il Vescovo romano ha, come ogni vescovo e primo fra tutti, perché vescovo della « sedes apostolica », un ministero pastorale: egli esprime, convoca e presiede la « communio » eucaristica di tutte le Chiese. Egli ammette ed esclude dalla comunione, in base al potere delle chiavi affidato a Pietro, non nel senso di esercitare un arbitrio dispotico, ma in quanto punto di riferimento della comunione stessa, centro e criterio di essa. La « ricezione » del Vescovo di Roma fa sì che una Chiesa sia riconosciuta da tutte le altre come attuazione della *Catholica* in un determinato luogo. Certamente, il Pontefice romano può esercitare questa funzione a vari livelli: nella stessa Chiesa di Roma, come qualunque vescovo nella propria comunità eu-

---

[62] È in questa direzione che va compreso quanto la *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione* della Congregazione per la Dottrina della fede del 28 maggio 1992 dice, quando afferma che « l'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare »: 14.

[63] Cfr. la famosa esclamazione dei Padri di Calcedonia all'ascolto del *Tomo* di Papa Leone: « È la fede dei Padri; è la fede degli apostoli!... Petrus per Leonem locutus est! »: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/I 2,81; Mansi 6, 972. Cfr. pure W. de Vries, *Orient et Occident*, *o. c.*, 119.

[64] La formula è di Gregorio Magno, divenuta poi usuale nella cancelleria pontificia: E. Peretto, *Servus Dei*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1984, 3165s.

[65] N. Afanassieff, *Una Sancta*, in *Irénikon* 36 (1963) 471.

caristica locale; nella Chiesa d'Occidente, di cui è patriarca; e nella Chiesa universale. In quest'ultimo caso, il suo atto è da considerarsi appello, cui si ricorre quando a livello locale o regionale la comunione non è stata trovata. Quando un dubbio lacera le Chiese, l'ultimo criterio è la comunione con Roma, anche se per la « pericoresi » che c'è fra le Chiese e la peculiare « principialità » della Chiesa di Roma il Papa ha potestà diretta ed immediata su tutte le Chiese e in ogni Chiesa: naturalmente, il suo intervento — essendo sempre « ad aedificationem, et non ad destructionem » — si porrà opportunamente soltanto quando la necessità del bene della Chiesa lo richieda.

Al tempo stesso, il Vescovo romano ha il compito di discernere e coordinare i carismi delle varie Chiese all'interno dell'unità cattolica, in rapporto continuo con i suoi fratelli nell'episcopato: egli ha un ruolo di « arbitro nella collegialità dei vescovi. È lui che ha la responsabilità di mantenere l'unità tra tutti i vescovi delle Chiese particolari, affinché si approfondisca l'unità universale della Chiesa di Cristo »[66]. È lui che « presiede alla comunione delle Chiese nell'eucaristia... Come il vescovo è nella sua diocesi il servitore della comunione della sua Chiesa, così sembra si possa affermare che il Papa è il servitore della comunione delle Chiese fra di loro »[67]. Egli ha dunque un potere pastorale in tutta la Chiesa e per tutta la Chiesa, che a volte si esprime di necessità come autorità sulla Chiesa universale: « La storia ha dimostrato che il potere *nella* porta con sé un certo potere *sulla*; e che la dignità di ''primo dei vescovi'' si fonda e si completa in un primato giuridico fondato non in una semplice convenienza o anche esigenza di unità, ma nell'istituzione del Signore »[68]. È così che il Vescovo di Roma svolge il suo ministero universale di unità, come pastore che tutela la *Catholica* nella comunione e nella fedeltà alla tradizione apostolica e la esprime di fronte al mondo e alle Chiese.

Questo triplice aspetto — profetico, sacerdotale e di governo — del ministero episcopale del Vescovo di Roma, in quanto presiede alla comunione universale delle Chiese, lo rende vero segno e strumento dell'unità della *Catholica*, « principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione »[69], « vescovo della Chiesa cattolica » (« Catholicae Ecclesiae episcopus »[70]). L'antica espressione di Ignazio relativa al vescovo della Chiesa « che presiede nella carità » si carica — alla luce di quanto detto — di significati, certo non tematizzati quando fu formulata, e tuttavia espressivi di una realtà misterica, che la *Catholica* custodisce sin dalle sue origini: in quanto la carità è l'essenza del cristianesimo, il Vescovo di Roma è preposto a tutto ciò che riguarda l'essenza della fede e della prassi cristiana, attraverso specialmente il suo ministero profetico; in quanto la carità ha ispirato il sacrificio di Cristo, il Vescovo di Roma è chiamato a presiedere l'offerta del sacrificio dei vescovi di tutte le Chiese e ad offrirsi in sacrificio insieme con loro e primo fra loro nella trasparenza di una vita, che sia per tutti di orientamento e di speranza; in quanto, infine, la carità è il vincolo dei cristiani, riflesso dell'amore che unisce la comunione trinitaria, il Vescovo di Roma è preposto a suscitare, conservare e accrescere la κοινωνία della Chiesa nel tempo e nello spazio. Questo triplice servizio alla comunione si radica ed esprime sommamente nella presidenza dell'agape eucaristica: nel presiedere all'unica eucaristia della *Catholica* ovunque attuata, il Papa è veramente segno e presenza del Cristo servo, capofamiglia del banchetto pasquale della nuova alleanza, vicario e successore di quel Pietro, a cui Gesù confidò il mandato di servire l'unità e di confermare i fratelli nella fede durante l'Ultima Ce-

---

[66] M. Thurian, *Le speranze ecumeniche oggi*, in *Asprenas* 22 (1975) 30.

[67] M.-J. Le Guillou, *L'unité de l'Église: Eucharistie, collégialité, primauté*, in *Istina* 12 (1967) 372. Cfr. 371-374.

[68] Y. Congar, *Dalla comunione delle Chiese a un'ecclesiologia della Chiesa universale*, in *L'Episcopato e la Chiesa universale*, sotto la direzione di Y. Congar e B.-D. Dupuy, Roma 1965, 289. Per un rapido e documentato schizzo storico cfr. pure Id., *La collegialità dell'episcopato e il primato del Vescovo di Roma nella storia*, in *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 81-104.

[69] *Lumen Gentium*, 18: si noti la differenza fra la *Pastor aeternus*, che parla di Pietro come « perpetuum... unitatis principium et fundamentum » (*DS* 3051) e la Costituzione del Vaticano II, che dice di lui « perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum ». « Perché questa variante? Senza dubbio per sottolineare l'esistenza e l'azione, nella Chiesa, di un altro principio di unità, questa volta ''invisibile'', cioè lo Spirito Santo in persona »: G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, I, Milano 1969, 202.

[70] Comune dapprima (secoli IV-V) anche ai vescovi di altre Chiese per indicarne l'ortodossia, a partire dal VI secolo questo titolo venne adoperato esclusivamente dai Papi nella sottoscrizione dei documenti ufficiali: cfr. H. Marot, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V^{e} au VII^{e} siècle*, in *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, sous la dir. de Y. Congar, Paris 1965, 59-98, in particolare: *Note sur l'expression ''episcopus ecclesiae catholicae''*, 94-98. Per la sottoscrizione dei documenti conciliari cfr. ad esempio gli Atti del Lateranense I (1123), sottoscritti da Papa Callisto II (Mansi 21,282 A ss), o quelli del Vaticano II, firmati da Paolo VI.

na. Nella Chiesa eucaristica il primato trova la sua origine, i suoi caratteri e il suo progetto più vero.

7.2. IL MINISTERO DI UNITÀ NELLE CHIESE LOCALI

La Chiesa locale o particolare, nella quale la *Catholica* viene ad attuarsi in uno spazio e in un tempo determinati, analogamente alla Chiesa universale è « icona » fedele della Trinità, una nell'unico Corpo di Cristo che la edifica e nell'unico Spirito che la vivifica, varia nella diversità dei carismi e dei servizi in essa presenti, unificata visibilmente mediante la sua unità col vescovo. Questi è « l'amore comunitario personificato e il centro di unione di tutti; perciò chi è unito a lui è in comunione con tutti, e chi da lui è diviso, si è ritirato dalla comunione con gli altri, è separato dalla Chiesa. La Chiesa dunque è nel vescovo, e il vescovo nella Chiesa »[71]. L'approfondimento del significato teologico del servizio episcopale dell'unità (*sacramentalità dell'episcopato*), si collega da una parte alla riflessione sulla comunione collegiale dei vescovi fra loro intorno al Vescovo di Roma (*collegialità episcopale*) e, dall'altra, alla delineazione dei caratteri del *ministero d'unità nella Chiesa locale* (vescovi, presbiteri e diaconi).

a) *La sacramentalità dell'episcopato*

Il Vaticano II presenta l'origine dell'episcopato a partire dall'iniziativa di Gesù, che, dopo aver chiamato i Dodici (cfr. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42; Lc 6,12-16), li « costituì nella forma di un collegio o di un gruppo stabile (*ad modum collegii seu coetus stabilis instituit*), del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cfr. Gv 21,15-17) »[72]. La parola « collegio » « non è qui intesa in senso giuridico, con riferimento a un gruppo di assolutamente eguali, ma in rapporto al gruppo stabile voluto dal

---

[71] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 227. L'ultima frase riprende Cipriano, *Epist.* 69,8: *CSEL* 3, 2, 733: « Scire debes episcopum in ecclesia, et ecclesiam in episcopo ».

[72] *Lumen Gentium*, 19. Sul tema dell'episcopato nel Vaticano II cfr. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1968.

Signore »[73]: ciò che costituisce il « collegio » apostolico non è una convergenza di interessi umani, ma il mistero assolutamente libero dell'elezione divina. Su questo collegio Gesù « fondò » (*condidit*) la Chiesa universale: ne è prova tra l'altro il fatto che ad esso egli volle affidare il memoriale pasquale nell'Ultima Cena, in un « momento decisivo per l'avvenire della Chiesa... in cui sembra proprio costituirsi la struttura fondamentale della Chiesa cristiana... e che avrà un ruolo determinante per la vita della Chiesa fino alla parusia, perché ciò che è accaduto allora dovrà ripetersi ''fino a che egli venga'' (1Cor 11,26) »[74]. Si può affermare che, affidando agli apostoli il mandato di celebrare nella storia il memoriale della sua Pasqua, Gesù trasmise loro un potere propriamente sacerdotale[75]: questo dono è fatto al collegio apostolico, articolato nell'unità intorno al capo voluto dal Signore, che sarà perciò anzitutto il rappresentante di Lui nella « communio » eucaristica costituita dal collegio, quale centro e criterio di riferimento e di verifica di essa. Così, la missione apostolica continuerà la « raccolta » dell'Israele finale iniziata da Gesù, guidata e confortata dalla presenza dello Spirito Santo[76].

Proprio perché questa missione « dovrà durare fino alla fine dei secoli (cfr. Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono trasmettere è per la Chiesa principio di tutta la sua vita in ogni tempo », fu necessario che gli apostoli si costituissero dei successori: « Infatti, non solo ebbero vari collaboratori nel ministero, ma, perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, lasciarono quasi in testamento ai loro immediati cooperatori l'incarico di completare e consolidare l'opera da essi incominciata, raccomandando loro di attendere a tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo li aveva posti per pascere la Chiesa di Dio (cfr. At 20,28). Essi stabilirono dunque questi uomini e in seguito diedero disposizione che, quando essi fossero morti, altri uomini provati prendessero la successione del loro ministero»[77]. La successione episcopale, così stabilita, diventa il segno e lo strumento, vivificato dallo Spirito, dell'identità fondamentale della *Catholica* nello spazio e nel tempo, nella comunione e nella tradizione: «Così, come attesta Sant'Ireneo, per mezzo di coloro che gli apostoli costituirono vescovi e dei loro successori fino a noi, la tradizione apostolica in tutto il mondo è manifestata e custodita»[78].

---

[73] *Relatio de n. 19*, annessa al III Schema: *Acta Synodalia* III, I, 234s. Cfr. pure la *Nota explicativa praevia* alla Costituzione sulla Chiesa, 1.

[74] J.-J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, Roma 1968, 95, n. 26 (in riferimento particolare alla fondazione del primato di Pietro). Cfr. pure H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 216s (« Il sacerdozio secondo la Scrittura e la Tradizione »).

[75] Cfr. ad esempio S. Zedda, *Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento*, in *Il sacerdozio ministeriale*, Napoli 1970, 15s.

[76] Cfr. l'intero n. 19 della *Lumen Gentium*.

Attraverso la successione apostolica il ministero di ἐπισκοπή, di cui il Signore ha voluto dotare la sua Chiesa, permane fino al presente, in modo che fra di esso e il ministero apostolico, fermo restando quanto vi è di irripetibile nell'esperienza dell'apostolo grazie al suo contatto diretto con Cristo, vi sia una reale continuità storica e spirituale, assicurata dallo Spirito Santo, che si dona fedelmente e ininterrottamente attraverso la successione dei vescovi: «I vescovi hanno ricevuto il ministero della comunità con l'aiuto dei presbiteri e dei diaconi, presiedendo in luogo di Dio al gregge, di cui sono i pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo. Come quindi permane l'ufficio dal Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l'ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi ininterrottamente dal sacro ordine dei vescovi. Perciò il sacro Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli, quali pastori della Chiesa: chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che ha mandato Cristo (cfr. Lc 10,16)»[79]. È questa la convinzione dell'antichità cristiana: «Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campa-

---

[77] *Lumen Gentium*, 20. Il testo conciliare presenta il «dato» della successione, con l'intenzione «di riportare le testimonianze in modo assolutamente oggettivo, quali emergono da fatti e documenti»: *Relatio de n. 20: Acta Synodalia*, III, I, 236. Su queste testimonianze cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, I, *o. c.*, 212ss.

[78] *Lumen Gentium*, 20. Di Ireneo è citato l'*Adversus Haereses* III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,); III, 2, 2: *PG* 7,847 (Harvey 2,7); IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236); IV, 33,: *PG* 7,1077 (Harvey 2,262).

[79] *Lumen Gentium*, 20.

gne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio»[80].

Il passaggio dal collegio apostolico al corpo episcopale avviene mediante la trasmissione sacramentale del carisma, che rende atti a svolgere il ministero di unità nella Chiesa: è l'insegnamento del Vaticano II, che afferma così con chiarezza la sacramentalità dell'episcopato[81]. L'atto, che conferisce il dono dello Spirito Santo per il ministero, è la consacrazione episcopale, costituita dalla imposizione delle mani da parte dei vescovi ordinanti e dalla preghiera: un segno efficace della grazia divina, un vero e proprio sacramento. «Il Santo Concilio insegna che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine»[82]. Il termine «pienezza» sta ad indicare la «totalità, includente tutte le parti dell'ordine, e di cui gli ordini inferiori partecipano»[83], ed esprime la prospettiva ''discendente'' adottata dal Vaticano II: dall'episcopato, «pienezza», al presbiterato e al diaconato, «partecipazione». La posizione conciliare viene così a divergere dalla dottrina, ampiamente diffusa in passato nella teologia cattolica, che vedeva l'episcopato a partire dal presbiterato come una semplice estensione giuridica di compiti. Questa concezione si fondava su un'idea soprattutto cultuale del ministero e sul fatto che il vescovo non ha sul corpo eucaristico di Cristo un potere superiore a quello del sacerdote: se il compito del ministero ordinato consiste soprattutto nell'offerta del sacrificio eucaristico, e se in questo atto il vescovo non fa nulla di più del presbitero, non si comprende perché l'episcoparo dovrebbe essere un sacramento distinto dal presbiterato [84]. Assumendo invece una prospettiva ecclesiologica, in cui in primo piano sta il ruolo dello Spirito Santo nel mantenimento della κοινωνία ecclesiale nel tempo e nello spazio attraverso le mediazioni dell'economia sacramentale, e facendo tesoro dell'ininterrotta testimonianza della liturgia, la sacramentalità dell'episcopato appare in piena luce [85]. Lo testimonia ad esempio questo densissimo testo del II secolo: « Bisogna obbedire a quelli che nella Chiesa sono vescovi, perché sono i successori degli apostoli e hanno ricevuto, con la successione nell'episcopato, il carisma certo della verità secondo il beneplacito del Padre » [86].

---

[80] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk, 1,152.156).

[81] Nella *Lumen Gentium* lo sviluppo delle idee è organico: «Si parte dal dono dello Spirito Santo, concesso da Cristo stesso agli apostoli; quindi si tratta dell'imposizione delle mani, che è descritta nelle Lettere pastorali come conferente il dono dello Spirito, e di cui la consacrazione episcopale è la continuazione, secondo la costante tradizione cattolica»: *Relatio* annessa al III Schema, *Acta Synodalia*, II, I, 239. Vi è presentata anche una lunga lista di testimonianze della Tradizione.

[82] *Lumen Gentium*, 21. Al quesito «utrum placeat Patribus ita apparari schema ut dicatur episcopalem consecrationem summum gradum sacramenti ordinis constituere?», posto il 30 ottobre 1963, le risposte furono 2123 *placet* e 34 *non placet*.

[83] *Relatio Card. König* (in aula): *Acta Synodalia* III, II, 203.

Conseguenza di questo carattere sacramentale è che « la consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio » [87]. « Si osservi la formulazione: che la consacrazione conferisce l'ufficio o la funzione di santificare, è supposto come evidente... Infatti in Occidente c'è stata la tendenza a considerare il sacramento dell'ordine soprattutto in rapporto al potere cultuale e specialmente a quello di consacrare l'eucaristia, ‘‘corpus Christi verum’’... Tutto ciò che concerneva i poteri sul Corpo Mistico che è la Chiesa, sembrava dover rimanere al di fuori del sacramento dell'ordine propriamente detto... » [88]. Questa impostazione era frutto della scissione operatasi nella riflessione teologica fra Corpo eucaristico e Corpo ecclesiale di Cristo [89], in forza della quale si era venuti a distinguere nettamente la « potestas ordinis », conferita con la consacrazione e ordinata soprattutto al « Corpus verum » eucaristico, e la « potestas jurisdictionis », proveniente dalla nomina del Papa e diretta al Corpo mistico. Il testo conciliare supera questa visuale: affermando che il triplice « munus » di santificare, di insegnare e di governare, è conferito nell'atto dell'ordinazione episcopale, dà un'intensa radicazione sacramentale a tutto il ministero del vescovo, in modo particolare alla sua funzione di governo, secondo una prospettiva caratteristica dell'antichità cristiana. Questa radicazione libera da ogni arido giuridismo, che riduca il servizio pastorale ad un'amministrazione canonica fatta per delega dell'autorità suprema, fa risaltare in piena luce il valore e la dignità del vescovo e della Chiesa locale, di cui è ministro d'unità. Qui si fonda la necessità di riscoprire ed applicare largamente nella Chiesa il principio di sussidiarietà, in base al quale ciò che può essere fatto a livello di Chiesa locale o particolare o di comunione regionale di Chiese, non deve essere demandato alla struttura espressiva della comunione universale della *Catholica* [90]. Analogamente, la collegialità non potrà ridursi al rapporto del Papa con i suoi amministratori delegati, ma si fonderà sulla comune radice sacramentale e dovrà esprimerla in autentici rapporti di comunione.

b) *La collegialità episcopale*

Col tema della « collegialità episcopale » ci si trova dinanzi a quello che fu definito « come il cuore del Concilio Vaticano II » [91]. Le scelte dei Padri conciliari si profilarono di fronte a non poche resistenze, che spiegano il costante ritorno del richiamo al ruolo del primato[92], da alcuni ritenuto minacciato[93]. Anche se « nella Costituzione *Lumen Gentium* le due prospettive — quella dell'ecclesiologia sacramentale di comunione delle Chiese locali e quella dell'ecclesiologia canonica della Chiesa universale — non riuscirono ad integrarsi pienamente in sintesi armoniosa »[94], è possibile mostrare come le testimonianze di entrambe, presenti nei testi conciliari, possano essere incorporate in una visione ecclesiologica unitaria, fecondata dal loro mutuo arricchimento. Dopo aver sottolineato l'origine divina del collegio apostolico, il testo della *Lumen Gentium* afferma la perseveranza di esso nei successori di Pietro e degli altri apostoli secondo un'analogia, che esclude ogni univocità, data l'eccezionalità irripetibile dell'esperienza dell'incontro col Signore Gesù, vissuta dagli apostoli[95]. La natura collegiale dell'ordine episcopale viene quindi provata anzitutto mediante « l'antichissima disciplina, secondo cui i vescovi di tutto il mondo comunicavano fra di loro

---

[84] Queste convinzioni hanno influito sull'atteggiamento inquieto di non pochi Padri conciliari riguardo al tema della sacramentalità dell'episcopato: cfr. la *Relatio quae difficultates movet* di Mons. F. Franič, Vescovo di Spalato: *Acta Synodalia* III, II, 193. Sulla posizione di san Tommaso cfr. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, in *Somme Théologique. L'Ordre. Suppl. qu. 34-40*, Paris 1196, 210-214. Si noti che per san Tommaso le due esortazioni a Timoteo alludono alla grazia di Cristo e dello Spirito, che costituisce i vescovi: *In 1 Tim* IV, lect. 3; *In 2 Tim* I, lect. 3; *Summa Theol.* II II^{ae} q. 184 a. 5. Fra i moderni avversari della sacramentalità dell'episcopato cfr. J. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1954) 356-373 e 469-480.

[85] Cfr. gli argomenti a favore della posizione del Concilio nella *Relatio* del Card. F. König: *Acta Synodalia*, III, II, 203. Oltre alle testimonianze addotte nelle note 19 e 20 del testo definitivo, cfr. la *Relatio de n. 21*: *Acta Synodalia* III, I, 239s. Si possono trovare molti testi liturgici in proposito in una raccolta, redatta da alcuni Canonici Regolari di Mondaye, pubblicata in *L'Episcopato e la Chiesa universale*, *o. c.*, 948-958.

[86] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2, 236). Il significato di « charisma veritatis certum » è discusso: una grazia di infallibilità, o il dono spirituale della verità o i doni personali relativi alla chiamata. Cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II. *Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 53, n. 22. In ogni caso c'è un chiaro riferimento all'azione dello Spirito: « La ‘‘tradizione-trasmissione’’ dello Spirito, che garantisce alla Chiesa la fedeltà e l'unità della sua fede, è legata ai vescovi » (*ib.*).

[87] *Lumen Gentium*, 21.

[88] J. Lécuyer, *L'Episcopato come sacramento*, in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1967^3, 722.

[89] Cfr. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 740. Cfr. l'intero studio, 733-760, ripreso in Id., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 187-219.

[90] Cfr. O. Karrer, *Il principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 589-615.

[91] *Relatio* del Card. P. Parente: *Acta Synodalia*, III, II, 205. Nella vastissima bibliografia basti segnalare: G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Roma 1981; A. Antón, *Primado y Collegialidad*, Madrid 1970; W. Brandmüller (Hrsg.), *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme*, Donauwörth 1977;

Y. Congar (cur.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; G. D'Ercole - A. M. Stickler (ed.), *Comunione interecclesiale, Collegialità, Primato, Ecumenismo. Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium ecclesiarum, Romae 1967*, Roma 1972; M. Dortel-Claudot, *Églises locales, Église universelle: Comment se gouverne le Peuple de Dieu?*, Lyon 1973; V. Fagiolo e G. Concetti (cur.), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969; G. Ghirlanda, *« Hierarchica communio ». Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma 1980; *Il concilio e i concili*, Roma 1961; F. König (ed.), *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, Düsseldorf 1990; J. Lécuyer, *Études sur la collegialité épiscopale*, Lyon - Le Puy 1964; M.-J. Le Guillou, *L'unité de l'Église: Eucharistie, collégialité, primauté*, in *Istina* 12 (1967) 361-374; J. Provost - W. Knut (edd.), *La collegialità dei vescovi alla prova*, in *Concilium* 26 (1990) n. 4; K. Rahner - J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia 1966.

[92] Più di cinquanta volte nel capitolo dedicato all'episcopato: cfr. G. Dejaifve, *La « Magna Charta » de Vatican II. La Constitution sur l'Église « Lumen Gentium »*, in *Nouvelle Revue Théologique* 67 (1965) 11.

[93] Le opposizioni sono riassunte nella *Relatio quae difficultates movet*, presentata da Mons. F. Franič: cfr. *Acta Synodalia* III, II, 193-201. L'obiezione principale era la seguente: « Secondo molti Padri conciliari questa dottrina contenuta nello schema non sembra salvaguardare la dottrina dommatica del Concilio Vaticano I a riguardo del primato del Romano Pontefice » (194).

[94] C. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, a cura di J. M. Miller, Brescia 1967, 168. Cfr. pure A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, *o. c.*, 526ss (« In hierarchica communione »).

[95] Cfr. la *Relatio* del Card. P. Parente: *Acta Synodalia*, III, II, 206. *Lumen Gentium*, 22 afferma: « Come san Pietro e gli altri (*ceteri*) apostoli costituirono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente (*pari ratione*) il romano pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono fra loro uniti ». Si noti il « pari ratione » che sostituì l'« eadem ratione » presente ancora nel III Schema, per evidenziare appunto l'analogia. Il termine « ceteri » sostituì invece « alii » del II Schema « ut melius indicetur qualitatem Apostoli sive Petro sive aliis pariter convenire »: *Relatio de n. 22: Acta Synodalia*, III, I, 242.

e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace »[96]: « Questo fatto della comunicazione fra Chiese cristiane potrebbe essere interpretato come una semplice testimonianza di carità; in realtà ha un significato più profondo e una portata più precisa: è l'espressione sul piano dell'azione della comunione che le unisce tutte l'una con l'altra sul piano dell'esistenza e che di tutte loro, nonostante la dispersione, fa un solo corpo in espansione, che si edifica nel mondo incominciando da Cristo, sua radice, in una medesima fedeltà alla tradizione apostolica »[97]. Questa « communio », di cui frequentemente « unitas, caritas, pax » sono considerati sinonimi, ha la sua fonte nell'eucaristia, dove l'unità della *Catholica* è edificata ed espressa.

La collegialità episcopale si visibilizza in modo peculiare nei concili regionali, non solo luoghi di decisione comune, ma veri e propri eventi liturgici, come mostra il canone quinto di Nicea, citato anche dal Vaticano II[98]: « Al di là delle questioni disciplinari, Nicea attribuisce a questi Concili un'importanza spiccatamente spirituale, quando stabilisce che i Sinodi di primavera debbono essere tenuti alla vigilia della quaresima "affinché venga allontanata ogni discordia e offerto il dono con cuore puro". In connessione con la parola della riconciliazione col fratello come presupposto del servizio cristiano di Dio, il Concilio appare qui come la preparazione pasquale della Chiesa alla celebrazione del suo incontro col Signore risorto »[99]. Nella medesima linea possono esser visti i Concili ecumenici, in cui si ha la più alta manifestazione della « communio » eucaristica delle Chiese e della collegialità dei loro vescovi[100]. Il fondamento sacramentale della collegialità episcopale risalta tuttavia precipuamente dall'ininterrotta tradizione liturgica della Chiesa, secondo la quale la presenza di più vescovi è richiesta per la consacrazione di un nuovo vescovo[101]: « La stessa consacrazione episcopale appare quasi come un piccolo Concilio;

---

[96] *Lumen Gentium*, 22.

[97] G. Dejaifve, *La collegialità episcopale nella tradizione latina*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 833.

[98] Cfr. per il Concilio di Nicea *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 7.

[99] J. Ratzinger, *La collegialità episcopale*, *o. c.*, 741.

[100] Cfr. G. Dejaifve, *La collegialità...*, *o. c.*, 836s.

[101] Cfr. G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 255; G. Dejaifve, *La collegialità...*, *o. c.*, 837s. Cfr. B. Botte, *L'ordine nelle preghiere dell'Ordinazione*, in *Studi sul sacramento dell'Ordine*, Roma 1959, 9-30, e Id., *Collegialità del presbiterato e dell'episcopato*, *ib.*, 65-90.

essa è l'ammissione in un collegio e si attua mediante il collegio »[102]. Per entrare a far parte del collegio è richiesta, dunque, anzitutto la radice sacramentale, per la quale lo Spirito infonde nell'eletto il carisma del ministero di comunione e lo incorpora nell'unità dell'insieme dei vescovi; a questo deve aggiungersi «la comunione effettiva col capo e con gli altri membri di questo collegio, che non appare come un elemento esterno al sacramento dell'ordine, ma come il suo sviluppo connaturale, in cui soltanto esso raggiunge il suo pieno significato »[103].

Alla luce di quest'ecclesiologia al tempo stesso giuridica e sacramentale, le relazioni fra il collegio e il Vescovo di Roma, suo capo, vengono a vivere di un'autentica « pericoresi », rispettosa del ruolo di ciascuno. Esse si fondano sul principio che « la distinzione non è fra il romano pontefice e i vescovi presi insieme, ma fra il romano pontefice separatamente (*seorsim*) e il romano pontefice insieme con i vescovi »[104]. Perciò ogni riduzione dell'autorità del collegio si ripercuote sul Papa, che ne fa parte[105]. In questa linea, il Concilio, mentre conferma le affermazioni del Vaticano I[106], sottolinea che « l'ordine dei vescovi, che succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, nel quale anzi si perpetua ininterrottamente il corpo apostolico, è pure, insieme con il suo capo il romano pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa: potestà che non può essere esercitata se non con il consenso del romano pontefice »[107]. Il Papa, in

---

[102] J. Ratzinger, *La collegialità...*, *o. c.*, 742.

[103] J. Ratzinger, *La collegialità...*, *o. c.*, 738. La *Nota explicativa praevia*, che si sentì il bisogno di aggiungere alla *Lumen Gentium* proprio per chiarire i rapporti fra primato e collegio, così precisa questo punto: « Nella consacrazione è data una "ontologica" partecipazione dei sacri "uffici", come consta dalla tradizione, anche liturgica... Ma perché se ne abbia la libera potestà, deve esserci la determinazione canonica o giuridica (*iuridica determinatio*) da parte dell'autorità gerarchica... Una siffatta ulteriore norma è richiesta dalla natura della cosa (*ex natura rei*), trattandosi di incarichi che devono essere esercitati da "più soggetti", per volontà di Cristo gerarchicamente cooperanti... Perciò è detto espressamente che è richiesta la comunione "gerarchica" col capo della Chiesa e con le membra. "Comunione" è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa... Per essa non s'intende un certo vago "affetto", ma "una realtà organica", che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità » (n. 2).

[104] *Nota explicativa praevia*, 3.

[105] Cfr. U. Betti, *Il Papa e gli altri membri del Collegio*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 761-771, specie 766.

[106] Cfr. *Lumen Gentium*, 22 circa la « potestà piena, suprema e universale » del Papa su tutta la Chiesa. Per il Vaticano I cfr. la *Relatio officialis* di Mons. Zinelli: Mansi, 52,1109.

[107] *Lumen Gentium*, 22.

quanto capo del collegio, può agire sia da solo (*seorsim*, non *separatim*, separatamente), sia unito ai vescovi. Il collegio non può agire che col Papa, che ne fa parte come capo. In entrambi i casi, il Papa da solo o il Papa unito ai vescovi hanno sulla Chiesa una potestà piena e suprema. Queste affermazioni implicano un'esistenza del collegio tanto permanente, quanto lo è quella del suo capo: come questi può agire o meno personalmente o collegialmente, così il collegio « pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione strettamente collegiale »[108]. Questa permanenza è un altro segno della natura sacramentale della collegialità dei vescovi, radicata nel mistero dello Spirito che opera nella consacrazione episcopale e nella comunione che essa esprime ed arricchisce. Grazie a questa profondità sacramentale, si comprende come nei rapporti fra il Vescovo di Roma e gli altri vescovi si riattualizzino — sia pur analogicamente — le relazioni fra Pietro e gli altri membri del collegio apostolico[109].

Il collegio episcopale è « icona » della comunione trinitaria non solo per l'unità profonda della sua radice sacramentale, ma anche per la feconda correlazione in esso operante fra unità e varietà: « In quanto composto da molti, esso esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio; in quanto raccolto sotto un solo capo, esprime l'unità del gregge di Cristo »; l'armonia fra l'uno e l'altro aspetto è frutto dell'azione dello Spirito Santo, « che costantemente consolida la struttura organica e la concordia della Chiesa »[110]. Il collegio si presenta allora come la « forma concentrata della "communio fidelium" », e il primato come « una concentrazione del mistero della "communio episcoporum" »[111]: l'espressione più densa di questa « communio » si ha tanto nella celebrazione del concilio ecumenico, quanto nell'esercizio del magistero unanime dei vescovi, « recepito » dal Vescovo di Roma. Fonte e garanzia di questa « receptio » è in particolare il patrimonio di fede professato nella liturgia, specialmente eucaristica, tanto che l'espressione visibile di essa nella Chiesa antica era la concelebrazione o l'ammissione reciproca alla comunione o l'inserimento nei dittici letti durante l'eucaristia[112]. « Si può vedere il fondamento teologico della collegialità nel principio, tratto dalla Scrittura e dalla Tradizione, della comunione (κοινωνία)... Comunione fra le Chiese particolari, che sono "in comunione" col Successore di Pietro, segno e centro di unità, e con l'intero corpo apostolico sotto il suo capo. Comunione nella stessa dottrina, nella stessa fede, nella stessa speranza, nella stessa carità, nello stesso Spirito Santo. Comunione nella stessa eucaristia, segno efficace dell'unico sacrificio di Cristo. Comunione dei vescovi, successori degli apostoli, nella stessa missione di evangelizzazione dell'umanità intera... Questo principio ispirò i primi raggruppamenti di vescovi, che risposero in comune alle necessità. Donde fra le Chiese locali i mutui scambi, i doni, le collette, l'aiuto nelle persecuzioni... »[113].

---

[108] *Nota explicativa praevia*, 4.

[109] Il testo conciliare rimanda qui a Mt 16,18s; Gv 21,15ss e Mt 18,18; 28,16-20: cfr. S. Lyonnet, *I fondamenti scritturistici della collegialità episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 793-809. Cfr. pure il *Votum Pontificiae Commissionis de Re Biblica circa n. 22 Schematis Constitutionis de Ecclesia*: *Acta Synodalia*, III, I, 13s.

[110] *Lumen Gentium*, 22.

[111] J. C. Groot, *Aspetti orizzontali della collegialità*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 779 e 783. Non sembra condivisibile la proposta di applicare al primato l'idea biblica della « personalità corporativa », come suggerisce J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 171ss, perché questa implicherebbe una sorta di identificazione del corpo episcopale col Vescovo di Roma, ben diversa dalla relazione di comunione o « pericoresi », e dunque di unità nella distinzione, che esiste nel collegio.

Nella « communio », di cui il collegio è espressione e strumento, ogni singolo vescovo rappresenta l'unità della propria Chiesa particolare, in cui si realizza la *Catholica* nella concretezza del tempo e dello spazio: « I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col papa rappresentano tutta la Chiesa nel vincolo di pace, di amore e di unità »[114]. Come la pienezza della *Catholica* si attua e si manifesta nell'assemblea eucaristica locale, così il vescovo che la presiede rappresenta la pienezza della Chiesa realizzata in un luogo; e come la « communio ecclesiarum » è l'espressione dell'unità prodotta in ciascuna e fra tutte dall'unica eucaristia, così l'insieme dei vescovi in comunione col Papa rappresenta la Chiesa universale. Perciò ogni vescovo è investito della « sollecitudine per tutte le Chiese » (*sollicitudo omnium ecclesiarum*), di cui è centro e agente primario il Vescovo romano, ed è chiamato ad esprimerla soprattutto nella corresponsabilità e nella cooperazione all'opera missionaria « nell'universale comunione della carità »[115]. « Poiché ogni "Chiesa particolare" non solo è parte, ma è veramente Chiesa... colui che sta a capo di *una* Chiesa, ha necessariamente un'importanza anche per *tutta* la Chiesa in generale, la quale vive nelle Chiese particolari »[116]. Così, la cattolicità dell'unica Chiesa viene a manifestarsi nel « più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri », caratteristico dei Patriarcati storici, e nelle strutture applicative dello spirito collegiale, quali ad esempio le attuali conferenze episcopali[117]. In queste diverse espressioni della comunione collegiale si profilano aspetti diversi di quell'unica « pericoresi » ecclesiale nella carità, di cui è supremo modello e sorgente la vita trinitaria.

c) *Il ministero di unità nella Chiesa locale*

I tratti del ministero di unità nella Chiesa locale — configuratisi già nel periodo immediatamente seguente alle origini apostoliche — sono splendidamente testimoniati da Ignazio di Antiochia: la Chiesa locale è esortata ad essere « una cosa sola con il vescovo e con i suoi presbiteri e i diaconi, scelti secondo il pensiero di Gesù Cristo, anzi, che da lui stesso, di sua volontà, sono stati stabiliti e confermati dal suo Spirito Santo »[118]. Il vescovo ha avuto « il ministero a favore della comunità non per proprio interesse, né dagli uomini e neppure per vanità, ma nell'amore di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo »[119]. È, dunque, l'intera Trinità ad impegnarsi nel ministero del vescovo: ed è a immagine della comunione trinitaria che si deve essere uniti a lui: « Sforzatevi di compiere tutto nella concordia che

---

[112] Cfr. L. Hertling, *Communio, o. c.*, 12-22.

[113] Mons. E. Guerry, Arcivescovo di Cambrai: *Acta Synodalia*, II, V, 80s.

[114] *Lumen Gentium*, 23.

[115] *Ib.* Cfr. pure il Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus*, 3: « Episcopi, sollicitudinis omnium ecclesiarum participes... ».

[116] J. Ratzinger, *La collegialità episcopale, o. c.*, 746.

[117] Cfr. *Lumen Gentium*, 23: « Le Conferenze episcopali possono portare oggi un molteplice e fecondo contributo perché l'affetto collegiale giunga ad applicazioni concrete ». Cfr. *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna 1988; A. Antón, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Milano 1992.

[118] *Ad Philadelphenses*, Praef.: Funk I, 264.

[119] *Ib.*, 1,1: Funk I, 264.

Dio vuole, sotto la direzione del vescovo che tiene il luogo di Dio, e dei presbiteri in luogo del collegio apostolico (συνεδρίου τῶν ἀποστόλων), e dei diaconi miei dolcissimi, ai quali è affidato il servizio di Gesù Cristo... Non vi sia fra voi nulla che vi possa dividere, ma siate tanto uniti al vescovo e ai vostri capi da essere una dimostrazione e una rappresentazione vivente dell'eterna incorruttibilità »[120]. Il vescovo è il segno vivo dell'unità della Chiesa locale: « Studiatevi di partecipare a un'unica eucaristia: unica è infatti la carne del Signore nostro Gesù Cristo e unico il calice che ci unisce nel suo sangue; unico l'altare, come unico il vescovo con i suoi presbiteri e i suoi diaconi »[121]. Al vescovo bisogna aderire nella comunione della fede e della vita ecclesiale, in quell'armonia di cui è modello la vita trinitaria: « Come Gesù Cristo segue il Padre, così tutti voi seguite il vescovo e il presbiterio, come fossero gli apostoli. Venerate inoltre i diaconi come la stessa legge di Dio. Nessuno compia qualche azione riguardante la Chiesa senza il vescovo. Si ritenga valida solo quell'eucaristia, che viene celebrata dal vescovo o da chi è stato da lui autorizzato. Dove si presenta il vescovo, ivi c'è la comunità, come dove c'è Gesù Cristo, ivi è la Chiesa cattolica »[122]. L'unione col vescovo vincola nel più profondo della coscienza: « Chi fa qualcosa senza il vescovo o i presbiteri o i diaconi, costui non è puro nella sua coscienza »[123]. Chi è unito al vescovo, è unito « al Padre di Gesù Cristo, che è il vescovo di tutti. Per l'onore dunque di colui che ci ha amati, è necessaria un'ubbidienza schietta, senza finzioni; perché non si cercherebbe di ingannare questo vescovo visibile, ma si tenterebbe di mentire al vescovo invisibile; e perciò, dunque, non si tratterebbe di un uomo, ma di Dio, che conosce anche i più riposti segreti »[124].

Il vescovo serve l'unità della Chiesa locale — all'interno della comunione di tutte le Chiese, in cui si esprime pienamente la *Catholica* — in quanto rappresenta Cristo Capo, che fa l'unità del suo Corpo ecclesiale: in lui Cristo, profeta, sacerdote e pastore, si fa presente in mezzo al suo popolo per radunarlo secondo il disegno ed il modello di Dio, Trinità Santa[125]. « Se

---

[120] *Ad Magnesios*, 6,1: Funk I, 234.
[121] *Ad Philadelphenses*, 4: Funk I, 266.
[122] *Ad Smyrnaeos* 8,1s: Funk I, 290.
[123] *Ad Trallianos*, 7,2: Funk I, 246.
[124] *Ad Magnesios* 3: Funk I, 232.
[125] Cfr. *Lumen Gentium*, 21.

tutti i fedeli partecipano, nella loro posizione particolare di membri del Corpo di Cristo, alla triplice sua dignità, solo i vescovi (e nel loro grado i sacerdoti e i diaconi) rappresentano il Capo e agiscono in suo nome; tanto che, attraverso il loro ministero, è ancora Cristo che quaggiù insegna, santifica e guida il suo popolo »[126]. Ad una prospettiva soprattutto cultuale nella presentazione del ministero di unità nella Chiesa locale, il Vaticano II sostituisce una prospettiva ecclesiologica globale, particolarmente radicata nel mistero eucaristico[127]: la Chiesa locale o particolare, « congregata » dalla predicazione della Parola, è fondata ed espressa nella sua unità dalla celebrazione della Cena del Signore, « sotto il sacro ministero del vescovo », che è « il distributore della grazia del supremo sacerdozio, specialmente nell'eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire »[128]. L'eucaristia appare come il culmine cui tende la predicazione della Parola e la fonte dell'intera vita ecclesiale, nel momento stesso in cui è l'espressione tangibile del ministero di presidenza e di governo del vescovo: « Come il ministero della parola è ordinato ai sacramenti e tutti i sacramenti sono ordinati all'eucaristia, centro, fonte e culmine della vita cristiana nella sua interezza... così anche il ministero di governo è ordinato alla ''comunione dei santi'' sacramenti e principalmente all'eucaristia, affinché attraverso di essa si realizzi la ''comunione dei santi'' fedeli in Cristo »[129]. Attraverso il ministero profetico, sacerdotale e pastorale il vescovo viene a realizzare il suo compito precipuo, che è il servizio della comunione, nella sua Chiesa e fra le Chiese, facendo fra i suoi le veci del buon Pastore come autentico « vicarius Christi »: « I vescovi reggono le Chiese particolari loro affidate come vicari e delegati di Cristo »[130].

A sua volta, il ministero ordinato dei sacerdoti e dei diaconi è partecipazione alla pienezza del supremo sacerdozio, che è alla radice del servizio di comunione del vescovo nella Chiesa locale e nella comunione delle Chiese. I sacerdoti sono situati dalla *Lumen Gentium* nel loro rapporto di origine al Cristo, in quello di comunione collegiale col vescovo e fra di loro, in quello di destinazione verso l'intero popolo di Dio e il mondo[131]: ne risalta l'esigenza della radicazione eucaristica e contemplativa della vita presbiterale, della sua vocazione costitutivamente «collegiale» e comunionale, dello spirito di servizio, come sua espressione più propria. In particolare, in forza dell'unione sacramentale stabilita dall'ordinazione col Cristo, «i presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro uniti nell'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cfr. Eb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento»[132]. Il triplice ufficio sacerdotale è dunque radicato nell'ordinazione sacramentale, analogamente a quanto avviene per i vescovi, e, come per essi, si esprime sommamente (*maxime*) nell'eucaristia, dove «agendo in persona di Cristo (*in persona Christi*), e proclamando il suo mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro Capo»[133].

---

[126] J. Lécuyer, *Il triplice ufficio del Vescovo*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 852s.
[127] Sulla teologia del ministero ordinato, anche alla luce del Vaticano II, cfr. ad esempio T. Citrini, *Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia*, in *La Scuola Cattolica* 104 (1976) 485-539; S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984. Per vari aspetti su posizioni diverse E. Schillebeeckx, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981, e Id., *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986. Cfr. pure la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della fede, *Sacerdotium ministeriale*, del 6 agosto 1983.
[128] *Lumen Gentium*, 26.
[129] Mons. P. Gurpide Beope, Vescovo di Bilbao: *Acta Synodalia*, II, IV, 200.
[130] *Lumen Gentium*, 27.

L'unione sacramentale col Signore Gesù rende anche i presbiteri partecipi delle funzioni del Capo del Corpo ecclesiale, e perciò ministri dell'unità di esso: «Lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però “non tutte le membra hanno la stessa funzione” (Rm 12,4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale... La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente unita all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo. Per questo motivo, il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in persona di Cristo capo (*ita ut in persona Christi Capitis agere valeant*)»[134].

---

[131] «Si rinuncia così... a studiare il sacerdozio in se stesso e lo si inserisce, al contrario, in questo tessuto di relazioni, che costituiscono la Chiesa di Cristo»: J. Giblet, *I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 875.

[132] *Lumen Gentium*, 28.

[133] *Ib.* Idee analoghe sono sviluppate nel decreto conciliare sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, 2.

Si riscontra qui una significativa convergenza con quei testi della ricerca ecumenica recente, che presentano il ministero ordinato soprattutto come servizio dell'unità: «Per compiere la sua missione la Chiesa ha bisogno di persone che siano pubblicamente e in modo continuo responsabili di evidenziare la sua fondamentale dipendenza da Gesù Cristo, e in questo modo forniscano, all'interno della molteplicità dei doni, un centro focale (*focus, foyer*) della sua unità... È soprattutto nella celebrazione eucaristica che il ministero ordinato è il centro focale visibile della comunione profonda che unisce Cristo e le membra del suo corpo, e che abbraccia tutta la realtà»[135]. Va sottolineato, tuttavia, che la radice del servizio della comunione è per l'ininterrotta tradizione cattolica di natura sacramentale e che la stessa comunione dei presbiteri col vescovo e fra di loro si fonda su vincoli sacramentali, espressi particolarmente dalla liturgia di ordinazione e dalla concelebrazione eucaristica[136].

Anche il ministero dei diaconi si radica sul dono del sacramento dell'ordine, nel grado loro proprio: «In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani “non per il sacerdozio, ma per il servizio”. Infatti, sostenuti dalla grazia sacramentale, nella diaconia della liturgia, della parola e della carità sono al servizio del popolo di Dio, in comunione col vescovo e il suo presbiterio»[137]. L'unica diaconia si esercita collegialmente intorno al vescovo, partendo dal culto ed esprimendosi nella predicazione e nel servizio della carità: sin dalla Chiesa delle origini «vi è un legame intimo fra la carità, il servizio delle mense, i pasti e l'eucaristia... La cura dei poveri era intimamente legata alla celebrazione del culto eucaristico... I diaconi ''servivano alle mense'', nel banchetto eucaristico, come nei pasti in comune, e questo doppio servizio era in realtà unico sotto due aspetti. Il banchetto eucaristico, la ''frazione del pane'', il vero culto reso a Dio da Gesù Cristo, era anche il pasto preso in comune, la carità vissuta. E questa carità trova nell'eucaristia la sua espressione rituale... È appunto in questo legame tra il culto e la vita che sta il vero significato teologico del diaconato. I diaconi sono, nel culto, gli intermediari tra le offerte dei fedeli all'altare e coloro che le consacrano nel nome di Cristo; essi sono, nella carità, gli intermediari tra coloro che hanno benedetto le offerte nel nome di Cristo e le hanno presentate sull'altare e i bisognosi ai quali vengono distribuite »[138]. In tal senso, anche il ministero diaconale promuove l'unità, in quanto unifica l'intera vita ecclesiale nella carità e nel servizio, a partire dalla predicazione della parola e dall'eucaristia, e portando ad esse: « Il ministero della carità del diacono comincia dall'altare... Vediamo in questa concezione una rappresentazione concreta della Chiesa, comunità eucaristica e liturgica, che si trasforma in comunità di multiforme carità. Si tratta indubbiamente di un concetto cristiano fondamentale, che nella descrizione degli uffici diaconali dà il diritto di cominciare dalla liturgia. Il Corpo di Cristo sull'altare è il principio e il compimento del Corpo ecclesiale di Cristo »[139]. Ritorna così anche a proposito del diaconato l'idea chiave dell'ecclesiologia eucaristica: l'eucaristia è il sacramento dell'unità della Chiesa nella pienezza della sua realtà e delle sue espressioni.

---

[134] *Presbyterorum ordinis*, 2.

[135] Commissione di “Fede e Costituzione”, *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Lima 1982), Torino 1984, *Ministero*, nn. 8 e 14. Cfr. pure B. Forte, *Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato? Un punto di vista romano-cattolico sui testi di “Fede e Costituzione”*, in *Asprenas* 28 (1981) 155-174.

[136] Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 7 e 8. Per le ricche implicanze spirituali di questa radicazione sacramentale del sacerdozio cfr. B. Forte, *Sul sacerdozio ministeriale*, Milano 1990^{2}.

[137] *Lumen Gentium*, 29.

7.3. PER UNA CHIESA TUTTA CARISMATICA E TUTTA MINISTERIALE

In quanto « icona » del mistero trinitario, analoga alla *Catholica*, di cui è attuazione in un luogo e in un tempo determinati, la Chiesa locale vive di una feconda compenetrazione di

---

[138] A. Kerkvoorde, *Elementi per una teologia del diaconato*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 936. 938. Cfr. pure A. Altana, *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*, Bologna 1973, e S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa*, Bologna 1982.

[139] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, *o. c.*, 330. Cfr. pure la Lettera apostolica *Sacrum Diaconatus Ordinem*, del 18 giugno 1967.

unità e di diversità al suo interno. L'azione invisibile dello Spirito Santo e quella visibile del ministero di comunione raccolgono la Chiesa nell'unità, di cui il memoriale eucaristico del Signore è segno ed alimento, non solo non sopprimendo la varietà carismatica e ministeriale, ma promuovendola in vista dell'utilità comune: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11). La Chiesa si presenta perciò nella sua unità come un popolo tutto carismatico e tutto ministeriale, vero Corpo di Cristo arricchito dei doni dello Spirito in tutte le sue membra, nel quale ciascuno è chiamato a mettere a disposizione degli altri il dono ricevuto in spirito di comunione e di servizio, per la crescita di tutti e dell'intero Corpo nella carità (cfr. Ef 4,15s).

L'unità della Chiesa tutta carismatica e ministeriale viene così a saldarsi alla meravigliosa *varietà dei carismi e dei servizi* nella Chiesa Una, in una reciprocità, che è immagine non debole della « pericoresi » trinitaria e che viene custodita, alimentata e promossa dalla *disciplina dell'unità*, per la quale l'unico Corpo ecclesiale del Signore cresce nella storia articolato e compatto, vivificato dall'unico Spirito. Come nella Trinità, così analogamente nella Chiesa l'unità e la distinzione vivono l'una dell'altra: « Il principio essenziale del cattolicesimo lega tutti i fedeli in unità; tuttavia l'individualità dei singoli non può essere eliminata. Ciascuno continuerà ad esistere, nell'organismo vivente della Chiesa, come membro *vivente*... È proprio per la molteplice ricchezza delle qualità personali degli individui, per il loro libero sviluppo e il loro incremento non ostacolato, che il tutto giunge ad essere un organismo vivente, splendido di prosperità e floridezza »[140].

a) *L'unità della Chiesa tutta carismatica e ministeriale*

Il Nuovo Testamento presenta la Chiesa come il popolo della « raccolta » escatologica d'Israele, tutto pervaso dalla presenza e dall'azione dello Spirito Santo, che, incorporando i credenti al Cristo col battesimo e l'eucaristia, li edifica in Corpo di Cristo. Nell'ambito di questo popolo tutto consacrato si adempiono le profezie del tempo messianico relative all'effusione dello Spirito (cfr. Gl 3,1-5; Is 2,2; At 2,16ss), che, operando nei credenti, suscita in loro una meravigliosa varietà di doni e di servizi: ogni battezzato riceve una consacrazione in vista di una missione nella Chiesa e nel mondo. Fra questi doni c'è un'unità profonda, un ordine nell'amore suscitato dall'unico Spirito ed alimentato dall'unico pane e dall'unico calice dell'eucaristia, custodito e promosso dal ministero apostolico dell'ἐπισκοπή. Ciò che risalta in primo piano al tempo delle origini cristiane non è tanto la distinzione precisa fra i vari carismi e ministeri, quanto la tensione fra il popolo tutto consacrato, unificato dall'unzione dello Spirito, e il mondo, cui portare la testimonianza, come segno luminoso che attragga il « pellegrinaggio dei popoli ».

---

[140] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 146.

Questa maggiore accentuazione dell'unità rispetto alla distinzione nel popolo di Dio si conserva, sotto la spinta del rapporto dialettico con i non evangelizzati, i pagani, nei primi secoli cristiani. La Chiesa si presenta alla storia come lievito e come comunità alternativa: la civiltà classica vive nei suoi confronti una crisi iniziale di difesa e di rigetto. I cristiani sono così portati ad avvertire con intensità la novità della loro condizione e la tensione verso il compimento delle promesse cui hanno creduto: il senso dell'attesa escatologica si esprime e si ravviva nel sangue dei martiri. Nella correlazione fra unità e diversità, è l'unità quella che viene maggiormente avvertita di fronte al mondo come costitutiva dell'esistenza cristiana [141]. Ciò non significa che la Chiesa dei martiri non conosca una ricca articolazione al suo interno: insieme al ministero dell'ἐπισκοπή, che appare molto presto in forme ben articolate, come testimonia già Ignazio di Antiochia, c'è una varietà di espressioni carismatiche e ministeriali, di cui ci è lasciata memoria. Didascali, martiri, confessori, asceti, vergini, collaboratori e collaboratrici nell'opera dell'evangelizzazione, manifestano doni diversi dello Spirito in vista dell'utilità comune: « L'asceta o il confessore della fede

---

[141] Cfr. anche per quanto segue B. Forte, *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Casale Monferrato 1986, 23ss. Cfr. inoltre A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa*, Milano 1986 e P. Siniscalco, *Laici e laicità. Un profilo storico*, Roma 1986.

in particolare, ma anche il didascalo, sono tipi della luminosa manifestazione dei carismi, donati in modo estremamente più modesto a un'infinità di altri laici, di cui la storia non ha conservato il ricordo » [142]. Quest'articolata varietà è colta però sempre come espressione dell'unità della comunità ecclesiale, che, nel suo insieme, si pone in rapporto dialettico col mondo pagano. La tensione è verso l'esterno: all'interno, la Chiesa è colta piuttosto nella sua totalità come l'« Ecclesia Mater », che genera figli per Dio dal mondo mediante l'attivo coinvolgimento di tutti i credenti, perché tutti i figli della Chiesa sono a loro volta Chiesa Madre verso quanti devono essere generati alla salvezza [143].

La pace costantiniana determina una situazione nuova per la comunità cristiana: il rapporto dialettico col mondo cede il posto a una simbiosi sempre più profonda con la società. Dapprima, l'assimilazione della Chiesa nell'Impero determina una situazione di assestamento e di sicurezza, che fa fortemente diminuire il senso dell'attesa escatologica; poi, l'entrata in massa dei popoli barbari nella compagine ecclesiale, inevitabilmente slegata da una catechesi personalizzata e profonda, contribuisce ad un generale scadimento del fervore. Si viene così delineando una nuova tensione dialettica, questa volta all'interno della Chiesa, fra i monaci e il clero, realizzatori delle esigenze evangeliche, da una parte (gli *spirituales*), e i laici, compromessi col « secolo », dall'altra (i *carnales*) [144]. La distanza fra questi due gruppi si andrà accrescendo per una convergenza di svariati fattori: monaci e chierici si avvicineranno sempre più fra di loro, quali depositari di cultura e di potere; mentre in Oriente i rapporti fra Chiesa e Stato si svilupperanno nel senso della « sinfonia », in Occidente l'ordine temporale sarà considerato come naturalmente sottomesso o subordinato a quello spirituale, con le conseguenti tensioni fra Chiesa e Impero. In entrambi i contesti, il ruolo ecclesiale sarà rappresentato quasi

---

[142] E. Lanne, *Le laïcat dans l'Église ancienne*, in *Ministères et laïcat*, Taizé 1964, 121. Cfr. l'intero articolo: 105-126.

[143] Cfr. K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. - Bari 1974.

[144] Alle origini del termine « laico » c'è il sostantivo λαός, popolo. Grazie al suffisso specificativo -ικός, il termine indica da una parte l'appartenenza ad un popolo, dall'altra il far parte di una categoria opposta ad un'altra all'interno di questo popolo: cfr. I. de la Potterie, *Origine e significato primitivo del termine « laico »*, in I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, Roma 1967, 15-34.

esclusivamente dai chierici e dai monaci. Sul piano culturale,
poi, le invasioni barbariche provocheranno in Occidente una
monopolizzazione clericale del sapere, espressa dal significati-
vo uso linguistico di *litteratus* come equivalente di *clericus*, e *il-*
litteratus, *idiotes* come equivalente di laico. In Oriente i laici
contribuiranno invece sempre alla cultura, anche teologica. La
vicinanza tra il clero e i monaci si esprimerà nell'accettazione
da parte dei primi delle forme di vita dei secondi (celibato, abi-
to, tonsura, ecc.). La distanza con i laici si visibilizzerà nella
liturgia, dove la partecipazione dei fedeli sarà ridotta sempre
più al ruolo di semplici spettatori. Il dualismo, così prodottosi,
è codificato dalla distinzione dei *duo genera christianorum*, re-
cepita dal Decreto di Graziano (circa il 1140): « Due sono i ge-
neri dei cristiani. L'uno che, legato al servizio divino e dedito
alla contemplazione e all'orazione, si astiene da ogni chiasso di
realtà temporali, è costituito dai chierici e dai votati a Dio, co-
me i conversi... L'altro è il genere dei cristiani a cui apparten-
gono i laici... Ad essi è consentito possedere beni temporali, ma
solo per i loro bisogni. Niente infatti è più miserabile che di-
sprezzare Dio per il denaro. Ad essi è concesso sposarsi, colti-
vare la terra, far da arbitri in giudizio, difendere le proprie cause,
depositare offerte sugli altari, pagare le decime: così potranno
salvarsi, se eviteranno tuttavia i vizi, facendo il bene »[145]. La
condizione laica appare, dunque, come una concessione, esclu-
sa da ogni partecipazione attiva alle cose sacre.

Alla prevalenza dell'elemento gerarchico viene così a corri-
spondere un impoverimento della realtà positiva del laicato: i
carismi e i ministeri, presenti nei laici della Chiesa dei primi
secoli, vengono sempre più assorbiti e istituzionalizzati nel mo-
nachesimo, che pure nasce come fenomeno laicale; se all'impe-
ratore e ai nobili si riconosce un certo carisma di intervento negli
affari ecclesiastici, la prospettiva di questo riconoscimento re-
sta clericalizzante. È in questo contesto, tuttavia, che si pon-
gono le premesse per l'affermazione di una specificità del laicato,
colta nel suo rapporto alle realtà mondane. La vocazione dei laici
sarà cercare il regno di Dio attraverso di esse: in questo senso
si collocano, ad esempio, le confraternite di arti e mestieri e,
a partire dal secolo decimo e dalla crescita di influenza di Clu-

---

[145] *Decretum*, C. XII, q. 1, c. 7: Friedberg I, Leipzig 1879, 678. Cfr. in proposi-
to le osservazioni di Y. Congar, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967², 29-34.

ny, i vari *ordines*, che estendono ai laici la spiritualità dei mo-
naci (*laborantes*, *defensores*, *orantes*, oppure *conjugati*, *milites*, *pa-*
stores). Col generale rinnovamento della vita, che si avrà col
passaggio dall'economia feudale all'economia borghese, l'auto-
nomia del mondano inizia a delinearsi, ed anche il laicato an-
drà prendendo una nuova coscienza di sé, espressa ad esempio
nei movimenti evangelici, la cui caratteristica laicale è partico-
larmente significativa. Il movimento francescano e quello do-
menicano, in particolare, assumono questa riscoperta dei carismi
laicali in seno alla Chiesa fortemente istituzionalizzata del loro
tempo. Nel suo insieme, però, l'*Ecclesia* medievale si presenta
come un organismo compatto e gerarchizzato, posto di fronte
all'Impero, di cui rivendica la subordinazione all'autorità spiri-
tuale: in questa ecclesiologia « gerarcologica » il ruolo del laica-
to, nonostante i fermenti di riforma evangelica, resta quasi del
tutto passivo[146].

La dissoluzione della sintesi medievale, determinatasi con
la Riforma e la nascita degli stati nazionali, produce l'afferma-
zione di nuove autonomie nei confronti della sfera religiosa: l'au-
tonomia del politico, l'autonomia del pensiero critico, con
l'Umanesimo e il Rinascimento, con le scoperte scientifiche e
la critica storica, l'autonomia del giudizio teoretico ed etico, con
la forte emergenza della soggettività. Il mondo umano, « seco-
lare », si viene affermando autonomamente rispetto alla Chie-
sa, rivelando virtualità positive e valori propri. In questo contesto
si situano l'opera dei Riformatori e la poderosa azione della ri-
forma tridentina in seno al cattolicesimo. Si tratta di una vera
e propria mobilitazione della comunità cristiana, tendente a ren-
dere coscienti della propria fede le masse dei fedeli, per difen-
derle dagli errori e formarle alle ricchezze del mistero cristiano.
Tutto ciò provoca un risveglio del laicato, chiamato a una nuo-
va partecipazione attiva nella vita della comunità e nella realiz-
zazione di modelli di carità e di servizio, rispondenti alle urgenze
dei tempi. Non bisogna dimenticare, però, che il rapporto fra
Chiesa e mondo nell'età moderna si caratterizzerà per lo più
nel senso dell'opposizione e dell'alternativa, che non in quello
dell'incontro e del dialogo: si tenderà, così, a formare delle strut-

---

[146] Cfr. la raccolta di studi *I laici nella « Societas christiana » nei secoli XI e XII*,
Milano 1968, e, sulla nascita dello spirito « laico » nel declino del Medio Evo, G. de
Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll., Brescia 1963-1965.

ture che rimpiazzino quelle della *societas christiana* medievale, quasi a edificare un mondo contrapposto al mondo, compiuta espressione in tutti in campi della Chiesa intesa come società perfetta, del tutto sufficiente a se stessa.

In questa concezione ecclesiologica, il valore dell'unità visibile, organicamente strutturata secondo leggi, capi e riti propri, è esaltato come bene assoluto, al quale, se necessario, sacrificare le pur legittime differenze. Viene fortemente evidenziato il ruolo della gerarchia: la *societas perfecta* è la *societas hierarchica*. Una mentalità diffusa si condensa nella tesi, con la quale polemizzerà J. A. Möhler: «Dio ha creato la gerarchia e così ha provveduto ai bisogni della Chiesa fino alla fine del mondo»[147]. Si profilano i tratti di quella visione della Chiesa, definibile come «ecclesiologia gerarcologica»: «La Chiesa era presentata... come una società organizzata, costituentesi per l'esercizio dei poteri di cui erano investiti il Papa, i vescovi, i sacerdoti. L'ecclesiologia consisteva quasi esclusivamente in un trattato di diritto pubblico»[148]. Il dualismo chierici-laici, concepito nel senso che i primi sono la parte attiva, i secondi la parte passiva della comunità ecclesiale, è dato come scontato: «Nella sola gerarchia risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla moltitudine, non ha altro diritto che quello di lasciarsi condurre e, docilmente, seguire i suoi pastori»[149]. La Chiesa, nella sua compattezza gerarchicamente ordinata, può così contrapporsi alle deviazioni dell'età moderna e presentarsi come saldo baluardo di certezze e come ovile sempre pronto ad accogliere chiunque sia disposto a lasciarsi condurre alla salvezza. Senza l'attenzione a questo afflato pastorale, ricco della tensione dialettica col mondo e teso all'offerta di un autentico modello ad esso «alternativo», si rischierà di equivocare il valore che l'ecclesiologia del tempo della Controriforma ha comunque avuto al servizio di innumerevoli storie di santità.

Col cambiamento del contesto, si profila anche il mutamento della consapevolezza che la Chiesa ha di sé: si può anzi dire che i due processi vanno di pari passo. Da una parte, i travagli delle

---

[147] Citata in *Theologische Quartalschrift* 1823, 497: il contesto è quello della critica all'idea giuridica e naturalista della Chiesa, propria dei teologi dell'Illuminismo.

[148] Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 12.

[149] Pio X, Enciclica *Vehementer Nos* dell'11 febbraio 1906: *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1906) 8s.

guerre mondiali, le trasformazioni tanto rapide quanto inattese di culture e società, il sorgere della «città secolare» e la parabola di ascesa e di declino delle presunzioni ideologiche, provocano una nuova attitudine nei rapporti Chiesa-mondo; dall'altra, il ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, il movimento ecumenico, la crescita del laicato, soprattutto nell'impegno organizzato, producono un recupero di aspetti, trascurati dal visibilismo e dal giuridicismo predominanti per l'immediato passato. In questo orizzonte, anche la riflessione e la prassi relative al laico nella Chiesa conoscono un profondo rinnovamento, nel progressivo recupero dell'«ecclesiologia totale», della coscienza teologica, cioè, di ciò che è comune a tutti i battezzati, grazie al dono dell'unico Spirito e alla partecipazione all'unico Corpo di Cristo. Il Concilio Vaticano II, recependo i frutti di questo «rinnovamento ecclesiologico», recupera la prospettiva comunionale della Chiesa antica: l'unità sta prima della distinzione; la varietà carismatica e ministeriale è fondata e alimentata dalla ricchezza pneumatologica e sacramentale del mistero ecclesiale. Con l'inserimento del capitolo sul popolo di Dio subito dopo quello sul mistero della Chiesa e prima dei capitoli sulla gerarchia e sul laicato nella *Lumen Gentium* viene restituito il primato nella concezione della comunità ecclesiale all'ontologia di grazia, che precede e nutre tutte le articolazioni particolari, mettendo così in risalto quell'antropologia cristiana, caratterizzata dalla vita secondo lo Spirito, che fa la novità dell'esistenza redenta nella sua forma personale ed ecclesiale, costituendola insieme alternativa e proposta per ogni uomo.

All'interno di questo ritorno all'«ecclesiologia totale» si situa la riscoperta del sacerdozio universale dei fedeli: fondato sulla «rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo» nel battesimo[150], questo sacerdozio viene presentato come «una consacrazione a Dio, legata al culto e alla testimonianza resa alla persona e all'opera di Gesù Cristo, ma applicata in tutta la vita cristiana»[151]: «I battezzati vengono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cfr. 1Pt 2,4-10) »[152]. Il battezzato — quali che siano i doni che riceve dallo Spirito e il ministero che di conseguenza è chiamato ad esercitare — è anzitutto *christianus*, è cioè l'uomo o la donna che mediante la rigenerazione battesimale sono stati incorporati a Cristo (« cristiano » da « Cristo »), perché unti dallo stesso ed unico Spirito, sceso su di lui (« Cristo » da χρίω = ungo). È grazie a questa consacrazione che tutti i battezzati sono Chiesa, partecipi a pieno titolo delle ricchezze e delle responsabilità, che l'unzione battesimale comporta, tutti chiamati ad offrire « se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendendo dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, dando ragione della speranza che è in loro della vita eterna (cfr. 1Pt 3,15) »[153]. In questa linea, il Concilio riscopre la dimensione carismatica di tutto il popolo di Dio, la ricchezza cioè e la varietà dei doni, che lo Spirito effonde in ciascun battezzato in vista dell'utilità comune, in modo che tutti partecipino — secondo forme e servizi diversi — della profezia, del sacerdozio e della regalità del Signore Gesù: così, lo Spirito « unifica la Chiesa nella comunione e nel servizio e la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici »[154], lui, che « per l'utilità della Chiesa distribuisce i suoi vari doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei servizi (cfr. 1Cor 12,1-11) »[155]. In tal modo il Concilio contribuisce non solo « ad esplicitare la teologia dello Spirito Santo, ma anche a sviluppare nei fedeli una disponibilità elastica verso lo Spirito, per la manifestazione vitale della Chiesa »[156]. Ciò è particolarmente evidente nel testo programmatico della riscoperta della dimensione carismatica di tutta la Chiesa: « Lo stesso Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo

---

[150] *Lumen Gentium*, 10.

[151] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, o. c., 135. Cfr. sul tema del sacerdozio universale tra l'altro: M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Roma 1983; H. M. Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum im ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990; D. Bourgeois, *L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris 1991.

---

[152] *Lumen Gentium*, 10.
[153] *Ib.*
[154] *Ib.*, 4.
[155] *Ib.*, 7.
[156] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, *o. c.*, 163.

sviluppo della sua costruzione... E questi carismi, straordinari o anche più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa, si devono accogliere con gratitudine e consolazione »[157]. Nella forza dello Spirito, la Chiesa appare meravigliosamente una e al tempo stesso ripiena di doni diversi e di servizi, che da essi nascono, comunità veramente tutta carismatica e tutta ministeriale, non a detrimento, ma ad espressione e pienezza della sua unità!

b) *Comunità, carismi e ministeri*

Sin dagli inizi dell'esperienza cristiana, il « laico »[158] si distingue dunque, all'interno della comunità ecclesiale, dai ministri ordinati e da quanti si sono consacrati a Dio nella sequela del Cristo povero, casto e obbediente, in forme di vita riconosciute dalla Chiesa: questa duplice distinzione aveva prodotto nel tempo l'equiparazione del popolo di Dio al trinomio chierici-religiosi-laici. Il Vaticano II supera questo trinomio, precisando la differenza fra la struttura *della* Chiesa, che implica l'articolazione di gerarchia e laicato, e le strutture *nella* Chiesa, che abbracciano i vari stati dell'esistenza redenta, fra cui si pone in particolare la vita religiosa[159]: in forza di questa precisazione, la *Lumen Gentium* pone il capitolo sulla santità subito prima di quello sui religiosi e subito dopo quello sulla gerarchia e sul laicato, col duplice effetto di evidenziare come la vocazione alla santità sia comune a tutti, e di presentare lo stato religioso come una forma di vita aperta tanto a laici, quanto a ministri ordinati, riconosciuta dalla Chiesa come particolarmente adatta al raggiungimento del fine stesso della santità nella pratica integrale dei consigli evangelici. Si hanno così due binomi: da una parte, gerarchia e laicato; dall'altra, religiosi e non religiosi. Il primo binomio si fonda sulla differenza di essenza, e non soltanto di grado, fra sacerdozio comune e sacerdozio gerarchico ed insieme sulla reciproca ordinazione dell'uno all'altro: « Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo modo proprio, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo »[160]. La formula *essentia et non gradu tantum* risale ad un intervento di Pio XII[161], nel quale è usata con l'intenzione di rifiutare ogni idea di delega o di parità nel rapporto fra comunità e ministri ordinati. Il richiamo alla genesi storica spiega come la formula possa dire al tempo stesso troppo e troppo poco: dice troppo, se viene letta nel senso che fra i due sacerdozi vi sia un differenziazione assoluta, per cui fra di essi si aprirebbe quasi un abisso; dice troppo poco, se viene interpretata alla luce del linguaggio scolastico in cui venne concepita, dove « essenza » si riferisce al modo di esistenza, per cui la formula non aggiungerebbe nulla all'idea che i due sacerdozi hanno ciascuno la propria specificità, senza peraltro definire tale specificità. La prima interpretazione, che esaspera la differenza, è inaccettabile in base allo stesso insegnamento del Vaticano II, che vede l'un sacerdozio ordinato all'altro; la seconda ha bisogno di essere approfondita, chiarendo lo specifico di ognuno dei due sacerdozi nel contesto della più ampia ministerialità della Chiesa.

---

[157] *Lumen Gentium*, 12. Cfr. sul tema ecclesiologico dei carismi D. Grasso, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982; G. Hasenhüttl, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973; M. Lemonnier, *Riflessioni per una teologia dei carismi*, Roma 1973; K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970.

[158] Cfr. per quanto segue: G. Angelini - G. Ambrosio, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*, Genova 1987; G. Canobbio, *Laici o Cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia 1992; G. Chantraine, *Le laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris 1987; *Chi sono i laici? Una teologia della secolarità*, Milano 1987; Y. M.-J. Congar, *Per una teologia del laicato*, *o. c.*; Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973; S. Dianich (ed.), *Dossier sui laici*, Brescia 1987; B. Forte, *Laicato e laicità*, *o. c.*; *I laici nella Chiesa*, Torino-Leumann 1986; *Laici nella Chiesa e nella società. Contributi per una riflessione teologica e pastorale*, a cura di S. Pintor, Roma 1987; G. Lazzati, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma 1985; R. Parent, *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal-Paris 1987; L. Sartori, *I ministeri ecclesiali oggi*, Roma 1977; M. Semeraro, *Con la Chiesa nel mondo. Il laico nella storia, nella teologia, nel magistero*, Roma 1991; D. Tettamanzi, *I laici e il Concilio*, Milano 1967. Cfr. poi l'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* del 30 Dicembre 1988, successiva alla VII Assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi.

[159] Cfr. l'intervento di Mons. A. Charue, vescovo di Namur: *Acta Synodalia*, II, III, 382-384.

Questo specifico non può essere determinato in base ad una maggiore o minore intensità di partecipazione all'unico sacer-

---

[160] *Lumen Gentium*, 10.

[161] Allocuzione *Magnificate Dominum* del 2 Novembre 1954 ai cardinali e vescovi: *Acta Apostolicae Sedis* 46 (1954) 669. Il testo della *Mediator Dei*, ugualmente richiamato in nota da *Lumen Gentium*, 10, non contiene in realtà la formula: cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 555. Cfr. L. Sartori, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 409-412.

dozio di Cristo: se così fosse, la differenza fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sarebbe di grado! È invece in forza di questa partecipazione, comune a tutti e che è a fondamento dell'unità ecclesiale, precedente ad ogni distinzione, che vanno precisate le diverse forme di ministerialità, che ripresentano tutte, anche se in maniera diversa, l'unico Pastore, Sacerdote e Profeta. Così, Cristo Capo del Corpo ecclesiale, e perciò artefice della sua unità organica, è reso presente dal ministero ordinato, costituito « affinché i fedeli siano uniti in un corpo solo, in cui però ''non tutte le membra hanno la stessa funzione'' (Rm 12,4) »[162]. In questo servizio dell'unità non è però esaurita la ricchezza carismatica e ministeriale della Chiesa: il ministro ordinato, anzi, proprio perché agisce *in persona Christi Capitis*[163] rimanda alle altre membra, che costituiscono il corpo, alla varietà cioè dei doni e dei servizi suscitati dall'unico Spirito. Ministero della sintesi, esso non deve mai proporsi come sintesi dei ministeri, secondo una prospettiva clericalizzante, ma offrirsi come servizio di discernimento e di coordinamento dei carismi e dei ministeri in vista della comunione e della crescita di tutti, esercitato mediante la triplice funzione profetica, sacerdotale e pastorale dal vescovo per tutta la Chiesa locale, dal presbitero e dal diacono nei campi di azione loro affidati dal vescovo. Così il ministero ordinato si pone a servizio dello Spirito, che va sempre nuovamente accolto, esaminando ogni cosa e ritenendo ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,21). Ad esso, nell'esercizio culmine del suo servizio all'unità, che è l'offerta del sacrificio eucaristico, si unisce l'intera esistenza di ogni cristiano, in una comunione che evidenzia bene la reciproca ordinazione dei due sacerdozi nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica[164].

Per la stessa reciproca ordinazione, gli altri carismi e ministeri dovranno arricchire a loro volta il ministero ordinato, per vivificare la comunione ecclesiale, « icona » della Trinità, con lo specifico che li caratterizza: questo specifico è determinato dal dono dello Spirito fatto a ciascuno per l'utilità comune, dal carisma, cioè, dato per il servizio che ciascuno dovrà rendere alla comunità. Quando questo carisma, sebbene non legato ad un atto di consacrazione sacramentale, è effuso in vista di un servizio preciso, stabilmente richiesto dalla vita ecclesiale, ed è esercitato con responsabilità piena dopo un riconoscimento espresso dalla Chiesa mediante un atto di istituzione, esso si configura come un ministero « istituito »; quando invece, il carisma è collegato ad un servizio significativo per la comunità, ma non stabile, tale cioè da poter venir meno o sussistere a seconda del variare delle esigenze o delle situazioni, allora si configura come un ministero « di fatto ». Nell'uno e nell'altro caso, il ministero si realizza come un carisma in stato di servizio, recepito dalla comunità: e la ricchezza dei doni dello Spirito nel Corpo ecclesiale è tale, che non solo la Chiesa intera viene a caratterizzarsi come una comunità ministeriale, ma le varie forme personali o anche comunitarie di ministerialità non esauriscono mai da sole le possibilità carismatiche di cui i credenti sono investiti da Colui, che soffia dove vuole. Perciò il carisma resta sempre più ampio di tutte le sue espressioni ministeriali e si offre come l'elemento dinamico della comunione ecclesiale, capace di rinnovarla e vivacizzarla incessantemente. La Chiesa tutta ministeriale non è allora altro che la Chiesa tutta intera riempita ed unificata dall'azione dello Spirito e tutta posta in stato di servizio a immagine della comunione trinitaria, dove ciascuna delle Persone è unita alle altre nel vincolo della profondissima unità e della mutua donazione.

---

[162] *Presbyterorum ordinis*, 2.

[163] *Ib.*

[164] Cfr. *Lumen Gentium*, 34. Cfr. pure quanto afferma il Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, 3.

Il binomio « gerarchia-laicato » viene dunque superato mediante un binomio più ricco, che evidenzia anzitutto l'unità totale della *Catholica* e, all'interno di essa, la diversità articolata dei doni e dei servizi: il binomio « comunità-ministeri »[165]. Se la coppia « gerarchia-laicato » distingue troppo, perché lascia in ombra l'ontologia di grazia comune a tutti, e distingue troppo poco, perché riduce la ministerialità della Chiesa alla sola forma del ministero ordinato, pensando le altre negativamente in rapporto a questa (laici = non chierici[166]), nel binomio « comunità-ministeri » l'unità battesimale ed eucaristica appare come la realtà inglobante, all'interno della quale i ministeri si situano come servizi in vista di ciò che l'intero popolo di Dio deve essere e fare. In tal modo risulta più chiaro come il rapporto fra le varie forme di ministerialità nella Chiesa non sia di superiorità di alcune su altre, ma di complementarità nella diversità, di reciproco servizio nell'irriducibile differenza. È quanto peraltro appare anche dalla descrizione della condizione del laico, offerta dal Concilio, che, sebbene ricorra alla tradizionale doppia distinzione, evidenzia tuttavia l'unità sacramentale e la varietà ministeriale del popolo di Dio: « Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano »[167].

L'altro binomio, usato per presentare il popolo di Dio, è quello « religiosi-non religiosi »: entrambe le categorie possono comprendere laici e ministri ordinati. La distinzione non è fondata su una diversa relazione a Cristo, considerato nel suo ruolo di Capo o nella totalità del suo Corpo ecclesiale, non tocca cioè la « struttura *della* Chiesa »[168], ma riguarda lo stato di vita, scelto per dono dello Spirito e con l'approvazione ecclesiale, in vista del fine, comune a tutti, della santità. Il fondamento della vita religiosa è la consacrazione battesimale: anche qui l'unità precede e vivifica la distinzione, e questa ha valore funzionale in ordine alla realizzazione della sequela di Cristo, secondo la vocazione data a ciascuno. Il binomio « religiosi-non religiosi » non evidenzia a sufficienza la priorità di questa unità fondamentale: l'antropologia di grazia resta in ombra a favore dell'accentuazione della diversità degli stati di vita, che è invece relativa rispetto all'unica consacrazione battesimale e alla comune vocazione alla santità. Perciò anche qui è necessario orientarsi verso una diversa configurazione dei rapporti ecclesiali, nella quale la comune condizione cristiana, l'indole carismatica di ogni stato di vita e la sua finalizzazione ecclesiale siano meglio evidenziate. Il binomio « comunità-carismi /ministeri » esprime questi aspetti: nella realtà inglobante del popolo di Dio esso coglie la varietà dei carismi, elargiti dallo Spirito in vista dell'utilità comune e configurati in forme ministeriali diverse di vita personale e comunitaria, collegate alle varie condizioni di esistenza. Lo stato religioso si pone come una « struttura *nella* Chiesa » in ordine al conseguimento del fine della santità, una forma di vita che nasce dal dono di Dio e dal riconoscimento ecclesiale e fa dei chiamati un segno vivo del primato del Signore sommamente amato e della patria ultima, cui Egli chiama, per la totalità del popolo santo. In questa prospettiva la stessa esenzione, per la quale alcuni istituti religiosi sono sottratti alla giurisdizione dei vescovi locali e sottoposti direttamente al Papa o alle rispettive autorità patriarcali, viene compresa nella sua destinazione più profonda al servizio della comunità tutta: nata per evidenziare la disponibilità dei consacrati nei confronti della Chiesa universale [169], l'esenzione sarà inseparabile dal servizio alla Chiesa locale nella quale la *Catholica* si rende presente.

---

[165] Cfr. Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, *o. c.*, 18ss.

[166] Così nel *Codex Juris Canonici* del 1917: canoni 107 e 948. Il Codice rinnovato del 1983 assume la prospettiva che si va qui presentando: cfr. ad esempio il bellissimo canone 208.

[167] *Lumen Gentium*, 31.

[168] Cfr. *Lumen Gentium*, 44: « Lo stato, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, interessa tuttavia indiscutibilmente la sua vita e la sua santità ».

L'impiego del binomio « comunità-carismi/ministeri » riflette così il recupero dell'ecclesiologia di comunione, dove la ricchezza pneumatologica della Chiesa risalta in primo piano e lo Spirito è visto agire su tutta la comunità, per farne il Corpo di Cristo, suscitando in essa la molteplicità dei carismi, che si configurano nella varietà dei ministeri al servizio della crescita comune [170]. L'intero popolo di Dio viene pensato nei suoi dinamismi più profondi, perché non appare stabilito una volta per sempre ed autosufficiente fino alla fine del tempo grazie all'istituzione gerarchica, ma è visto come continuamente suscitato e vivificato dalla fedeltà dello Spirito, che è al tempo stesso novità sempre nuova e attualizzazione nel tempo, per una « non debole analogia », del mistero unico e irripetibile dell'Incarnazione del Verbo. L'abbandono della distinzione della comunità cristiana in due classi, tipica del Medio Evo, non significa allora in alcun modo cedimento ad una confusione indifferenziata: c'è un ordine dello Spirito, che opera attraverso il ministero del-

---

[169] L'esenzione si è andata affermando in Occidente di pari passo col profilarsi di un'ecclesiologia marcatamente universalista e con l'indebolirsi dell'ecclesiologia eucaristico-sacramentale: cfr. Y. M.-J. Congar, *Dalla comunione delle Chiese ad un'ecclesiologia della Chiesa universale*, in *L'episcopato e la Chiesa universale*, *o. c.*, 279-322. Il primo ordine esente fu quello che faceva capo a Cluny, a partire dal secolo X.

[170] Sulla promozione dei « ministeri » nella vita ecclesiale cfr. il « motu proprio » di Paolo VI *Ministeria quaedam* del 15 Agosto 1972. Cfr. pure L. Sartori (cur.), *I ministeri ecclesiali oggi*, Roma 1977.

l'unità e il servizio della comunione, cui cooperano tutti i doni carismatici nella loro espressione ministeriale, qualunque essa sia. In questo ordine vivo e fecondo, c'è una corresponsabilità di tutti i battezzati e una precisa chiamata di ciascuno a realizzare la propria esistenza redenta nella « diaconia » della carità, che nasce dal Corpo eucaristico condiviso per edificare il Corpo ecclesiale del Signore. È necessario perciò che i laici prendano coscienza della loro consacrazione e missione in forza del battesimo e dell'opera dello Spirito e che i ministri ordinati siano ben consapevoli di non essere tutto nella Chiesa, anche se assolutamente necessari ad essa, per ritrovarsi gli uni e gli altri, stimolati dal segno profetico della vita religiosa, nella comunione articolata, in cui ciascuno porta il proprio contributo originale ed insostituibile. Questa — sul piano della prassi — è la via aperta dalla riscoperta del primato dell'ecclesiologia totale: la via di una nuova maturità dei battezzati, fondata sulla coscienza della propria dignità cristiana e della responsabilità di discernere ciascuno i propri carismi per metterli al servizio del popolo di Dio tutto intero.

c) *La disciplina dell'unità nella Chiesa comunione*

Nell'unità della comunione cattolica, carisma e istituzione, provenendo dallo stesso Spirito per realizzare l'unico Corpo di Cristo, non solo non si oppongono, ma sono fatti per integrarsi reciprocamente: « Il principio dell'ordine e dell'organizzazione nella Chiesa è lo Spirito. La Chiesa comincia nello Spirito. La Chiesa vive grazie allo Spirito e nello Spirito. I doni dello Spirito non sono accordati per se stessi, ma in vista di un ministero nella Chiesa per costituire il corpo della Chiesa. Lo Spirito non è nella Chiesa un principio di anarchia, ma di organizzazione » [171]. Questo significa che le leggi e le codificazioni, di cui la comunità ecclesiale nella sua articolazione ministeriale si è dotata nel tempo, nascono dallo stesso principio da cui è animato ogni frutto dello Spirito, la carità, e sono finalizzati allo stesso scopo per cui ogni carisma ed ogni servizio della comunione sono suscitati, l'utilità comune, intesa come crescita nell'unità e nell'irradiazione della grazia escatologica per suscitare il « pellegrinaggio dei popoli ». « I canoni che regolano la vita della Chiesa nel suo ''aspetto terreno'' sono inseparabili dai dogmi cristiani; non si tratta di statuti giuridici propriamente detti, ma dell'applicazione dei dogmi della Chiesa, della sua tradizione rivelata a tutti i campi della vita pratica della società cristiana »[172].

---

[171] N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 30.

Nella Chiesa comunione il diritto nasce, dunque, dall'amore e serve la causa della salvezza, di cui l'amore è l'anima (*salus animarum*): « Il Codice non ha come scopo in nessun modo di sostituire la fede, la grazia, i carismi e soprattutto la carità dei fedeli nella vita della Chiesa. Al contrario, il suo fine è piuttosto di creare tale ordine nella società ecclesiale che, assegnando il primato all'amore, alla grazia e ai carismi, rende più agevole contemporaneamente il loro organico sviluppo nella vita sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono »[173]. La codificazione della disciplina dell'unità è certamente compito ed espressione del ministero della comunione nella Chiesa, ma coinvolge nella sua genesi l'intera comunità dei credenti, nella varietà delle forme della sua vita e del suo pensiero. In particolare, questo carattere di espressione della comunione cattolica è proprio della codificazione universale della Chiesa: « Promulgando il Codice — afferma il Vescovo di Roma — sono pienamente consapevole che questo atto è espressione dell'autorità pontificia, e perciò riveste un ''carattere primaziale''. Ma sono parimenti consapevole che questo Codice, nel suo oggettivo contenuto, rispecchia la ''sollecitudine collegiale'' per la Chiesa di tutti i miei fratelli nell'episcopato. Anzi, per una certa analogia con il Concilio, esso deve essere considerato come il frutto di una ''collaborazione collegiale'' scaturita dal confluire di energie da parte di persone e istituzioni specializzate sparse in tutta la Chiesa »[174].

È proprio una concezione della Chiesa comunione, che partendo dall'eucaristia colga in essa l'« icona » della Trinità e veda unità e diversità articolate in una sorta di « pericoresi ecclesiologica », quella che consente di superare l'opposizione fra istituzione e carisma, evidenziandone la comune radicazione pneumatologica e cristologica: nella Cena del Signore tutto è « istituzione » in obbedienza al suo mandato e tutto è « carisma », perché operato e vivificato dallo Spirito, che agisce nella comunità e nelle sue articolazioni ministeriali, portando tutti e ciascuno a « cospirare » nella comune tensione all'unità, e rendendo presente in tutte le Chiese l'unica Chiesa universale, la *Catholica* che in esse si esprime e da esse è costituita[175]. In questa luce, il diritto nella Chiesa non è che la codificazione di quelle relazioni di comunione, suscitate dallo Spirito ed edificate sul reciproco rispetto della diversità e sul comune fondamento dell'unità, a cui tutto tende nella vita ecclesiale: esso esprime la vita che già c'è, e si propone come strumento per custodirla e favorirne la crescita e lo sviluppo. Al tempo stesso e per le stesse ragioni, il diritto ha una funzione discriminante e medicinale: esso registra le condizioni necessarie all'essere in comunione e propone gli itinerari opportuni di ritorno alla pienezza della comunione, qualora questa sia venuta a mancare o sia stata indebolita nelle forme della cosiddetta « appartenenza parziale », di chi, pur volendosi nell'unità, non ne accetta tutte le esigenze o di fatto ne trascura alcune[176]. I fondamenti ultimi del diritto nella Chiesa vengono così a risiedere nella stessa dimensione storica dell'Incarnazione del Verbo e della missione dello Spirito, e perciò nell'insieme dei vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione, che costituiscono la comunione della *Catholica* nel tempo e nello spazio, e che — per una non debole analogia — rendono presente nella storia la stessa mediazione salvifica del Signore Gesù.

La codificazione canonica, tuttavia, in quanto è solo uno strumento al servizio della disciplina dell'unità, non è sufficiente da sola perché questa si realizzi compiutamente. Necessariamente, anzi, essa esige di essere trascesa in una prassi di comunione, ispirata dalla carità, che tenda a discernere, valorizzare ed armonizzare nella totalità il carisma di ciascuno, perché si esprima nella forma ministeriale ad esso meglio corrispondente: «Dall'aver ricevuto i carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa nella Chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito Santo, il quale "spira dove vuole" (Gv 3,8), e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,12.19.21)»[177]. Questo processo di discernimento e di coordinamento dei doni e dei servizi nella comunione richiede un clima di dialogo e di ascolto reciproco, nel quale a ognuno sia dato di esprimersi e di essere accolto secondo le sue capacità e i suoi bisogni, per poter crescere nella comunità fino a identificare il proprio ruolo, come carisma ricevuto dallo Spirito, da vivere al servizio dei fratelli[178]. In questo itinerario si costruisce il «cristiano adulto», che è chi, attraverso una maturazione progressiva nella vita teologale, vissuta nella comunione ecclesiale, ha potuto discernere il dono ricevuto e, garantito dal riconoscimento del ministero dell'unità, lo vive a disposizione degli altri. Frutto di questo processo di discernimento è la configurazione del carisma in ministero: il ministero nella Chiesa si presenta allora precisamente come un'attività suscitata dallo Spirito mediante l'effusione di un carisma, che assume il carattere di un servizio preciso, di importanza vitale, che comporti vera responsabilità, sia riconosciuto dalla Chiesa ed abbia una durata più o meno stabile. In tal senso, il ministero, in quanto carisma legato a un incarico, dice il passaggio a un nuovo equilibrio ecclesiale, a un ruolo definito nell'ambito della comunità dei credenti e al servizio della sua comunione. Ogni cristiano adulto dovrebbe, allora, esercitare — singolarmente o in forma associata — una forma di ministerialità, secondo la varietà dei doni che lo Spirito suscita e che la comunità è chiamata a riconoscere e recepire. Ciò esige uno sforzo di creatività da parte della Chiesa tutta, teso a superare le riduzioni clericalizzanti come le confusioni amorfe, per far spazio alla libera espressione dei carismi, secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. E qui, in particolare, si pone l'urgenza di discernere e valorizzare la partecipazione attiva della donna alla vita decisionale della comunità, superando chiusure pregiudiziali segnate dalla cultura maschilista predominante nel passato e discernendo le forme di ministerialità più adeguate ad esprimerne la ricchezza e la originalità, secondo i doni suscitati dallo Spirito in ciascuna persona umana[179].

---

[172] P. Evdokimov, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 168.

[173] Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* del 25 gennaio 1983, in *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1984², 25s. Il *Codice* si conclude con un significativo richiamo alla « salvezza delle anime », « quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet »: can. 1752.

[174] *Ib.*, 23s.

[175] Sulla possibilità di fondare il diritto nella Chiesa partendo da un'ecclesiologia eucaristica cfr. il denso saggio di T. I. Jimenez Urresti, *Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia. Sobre la justificación teológica del Derecho Canónico, hoy*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 5-91, specie 60-70, dedicate espressamente al mio volume *La Chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1975. Sul rapporto carisma - istituzione cfr. pure F. Klostermann, *Chiesa evento e istituzione*, Assisi 1978; T. Rendtorff (Hrsg.), *Charisma und Institution*, 1985.

[176] Sul problema teologico dell'appartenenza alla Chiesa cfr. A. Dulles, *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem*, Milwaukee 1974; *L'appartenenza alla Chiesa*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Brescia 1991. Sulle possibilità e i limiti del pluralismo cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974. Cfr. pure A. Caprioli - L. Vaccaro (cur.), *Pluralismo nella Chiesa*, Brescia 1982.

Il processo di discernimento e di coordinamento dei carismi nella comunità, che è dunque il processo della maturazione del battezzato perché diventi adulto nella fede e che conseguentemente è una componente decisiva del processo di crescita di tutta la Chiesa locale nella sua comunione, comporta degli agenti, dei criteri, delle finalità. In primo luogo, è impegnato in esso il ministero dell'unità: il vescovo, il presbitero e il diacono sono chiamati a vivere più di ogni altro nella comunità l'ascolto e il dialogo, per discernere tutto e ritenere ciò che è buono, evitando con ogni sforzo di estinguere lo Spirito. Solo in questa prassi di comunione e di servizio essi vivranno la fedeltà al dono ricevuto e si porranno in concreto come cristiani adulti nell'esercizio del loro ministero: molti dei mali della Chiesa sono stati prodotti, e spesso lo sono ancora, dalla mancanza di ministri, che siano cristiani veramente «adulti» nella fede e nella comunione, i quali cioè preferiscano ascoltare, più che farsi ascol-

---

[177] *Apostolicam Actuositatem*, 3.

[178] Un approfondimento di questa prassi dialogica, vissuta nella comunione dello Spirito, può venire all'ecclesiologia anche dalle teorie della comunicazione: cfr. H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1985. Queste teorie risultano utili peraltro al ripensamento dell'intera concezione della Chiesa: cfr. S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, 134-178.

[179] Il problema di questa promozione della donna non va confuso con quello della ordinazione al sacerdozio, come mostra precisamente la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Ordinatio sacerdotalis*, del 22 Maggio 1994, con la quale, mentre si dichiara solennemente che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale», sulla base del comportamento di Gesù e dell'ininterrotta tradizione ecclesiale, si sollecita l'espressione piena delle potenzialità di donne e uomini nella Chiesa. Sulla urgenza di rendere la donna più partecipe della ministerialità della Chiesa cfr. con approcci anche molto diversi fra loro *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli 1988; E. Schüsser Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York 1993; R. A. Tucker - W. L. Liefeld, *Daughters of the Church: Woman and Ministry from New Testament Times to the Present*, Grand Rapids MI 1987; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988.

tare, obbedire allo Spirito, più che farsi obbedire, e scelgano lo stile del dialogo e della carità al posto di forme autoritarie più sbrigative, disposti a prendere decisioni obbliganti solo quando veramente lo richieda il supremo bene della persona e della comunità. Così il carisma ricevuto con l'ordinazione sarà messo veramente a disposizione del Corpo ecclesiale di Cristo[180]. Insieme col ministero ordinato, però, tutti nella Chiesa hanno l'obbligo di contribuire alla crescita degli altri, al discernimento dei loro carismi e al loro esercizio per l'utilità comune: in questo senso c'è un servizio alla comunione di tutta la comunità ecclesiale! La corresponsabilità è lo stile proprio della vita della Chiesa comunione: ognuno è chiamato a farsi carico dei pesi degli altri, a vivere la solidarietà nella fraternità umana e nella grazia, a donare gratuitamente quanto gratuitamente gli è stato donato[181]. L'attiva partecipazione di ogni battezzato alla definizione ed alla realizzazione delle scelte pastorali, come pure al riconoscimento dei carismi dei singoli ed alla loro armonizzazione nel tutto, è la condizione senza la quale viene meno l'autenticità e la fecondità di strutture quali i consigli pastorali, i sinodi locali, le forme associate di azione apostolica e di servizio della carità. A questa partecipazione attiva può molto contribuire la formula pastorale delle comunità ecclesiali di base, che — nella parrocchia intesa come comunione di comunità — favoriscono da una parte la personalizzazione dei rapporti intraecclesiali, dall'altra la fedeltà ai problemi concreti ed alle urgenze del territorio in cui si opera per la causa del Vangelo[182]. Se ai ministri ordinati si chiede di essere cristiani adulti nell'esercizio fedele del loro compito di discernimento e di coordinamento nella comunione, ad ogni battezzato si chiederà non di meno di essere adulto nel rispetto dei carismi propri e altrui, a cominciare dal carisma del vescovo, cui spetta la parola ultima nell'orientamento fondamentale della Chiesa locale o particolare.

Quest'opera di discernimento e di coordinamento dei doni dello Spirito comporta naturalmente dei criteri: a quelli soggettivi, richiesti ai singoli, quali l'esperienza viva della vita teologale, la professione della vera fede, l'intenzione sincera di cooperare all'edificazione della comunità, lo spirito missionario e la volontà ferma della comunione, della convergenza e della compartecipazione all'esercizio del proprio ministero in armonia con tutti gli altri, devono aggiungersi i criteri oggettivi, che consistono principalmente nella necessità effettiva da parte della comunità di un preciso servizio e nella possibilità concreta che esso venga espletato nella fedeltà al fine per cui è stato riconosciuto in armonia con gli altri. L'applicazione di questi criteri e l'effettivo definirsi dei ruoli in risposta ai doni dello Spirito non sono certamente semplici: si esige da parte di tutti una grande pazienza per cogliere i tempi di Dio e rispettare la libertà degli uomini, e un grande amore per superare in se stessi e negli altri le resistenze dell'egoismo e della paura. La tentazione del conflitto e della lacerazione si fa presente costantemente in due tendenze opposte, quella ad esasperare il valore dell'unità e quella ad enfatizzare indebitamente la diversità. Se il cedimento alla prima tendenza produce autoritarismo e massificazione, l'abbandono alla seconda produce la solitudine di chi assolutizza a tal punto il proprio carisma da porlo in contrapposizione a tutti gli altri e non al servizio di essi: « Non siamo forse uomini anche noi? Non sentiamo forse anche noi la nostra miseria e la nostra incapacità? Non sperimentiamo costantemente la nostra limitatezza?... Non avvertiamo, qualche volta almeno, di essere inerti e privi di comprensione di fronte al mistero che siamo chiamati a vivere? Perché escluderci, allora? Perché questo isolamento, da cui deriva tanta severità di sguardo? »[183]. L'assolutizzazione di ciò che è solo parte è lo spirito dell'eresia (αἵρεσις = scelta, opinione parziale), che è alla base di ogni divisione, e che nella sua radice nega proprio la pienezza cattolica della Chiesa eucaristica (cfr. i rimproveri di Paolo contro le divisioni nel contesto della Cena del Signore: 1Cor 11,18ss)[184].

---

[180] Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 6 e 9. Sui rapporti intraecclesiali resteranno sempre attuali e stimolanti le considerazioni di A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia 1976⁵. Cfr. pure Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968; H. Küng, *Veracità per il futuro della Chiesa*, Brescia 1969²; K. Rahner, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1971.

[181] Cfr. J. Ratzinger, *Fraternità cristiana*, Roma 1960. Questo discorso può estendersi alle forme comunitarie di ministerialità: cfr. B. Forte, *Laicato e laicità*, *o. c.*, 68ss. Cfr. pure B. Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti*, Milano 1987.

[182] Cfr. ad esempio quanto dicono l'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, dell'8 dicembre 1975, 58, e l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Missio*, del 7 dicembre 1990, 51. Cfr. poi A. Fallico, *Quando un gruppo diventa Chiesa*, Roma 1972; Id., *Le comunità ecclesiali di base*, Roma 1982, e il volume collettivo *Comunità ecclesiali di base e rinnovamento conciliare*, Bologna 1986.

[183] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 358. Anche il Caietano sottolinea l'importanza dell'« agere ut pars »: *Comm. in II II^{ae}*, q. 39 a. 1.

Le due opposte seduzioni possono essere superate solo in un costante e fecondo esercizio del dialogo con Dio e con gli altri, riconosciuti proprio nella loro diversità non come concorrenti, ma come dono. Si tratta di vivere secondo lo Spirito, liberandosi da quella forma del peccato contro di lui, che è la chiusura alla sua novità, dovunque essa si affacci. E tutto questo comporta una inevitabile esperienza della Croce, in cui completare la passione di Cristo a vantaggio del suo Corpo ecclesiale: chiamata a continua penitenza e riforma, la comunità ecclesiale è generata dalla morte di ognuno a se stesso alla vita in comunione. Come la Trinità offre il suo volto nell'abbandono della Croce, così, sia pur analogicamente, la « pericoresi » ecclesiologica trova la sua realizzazione al tempo stesso più drammatica e più profonda nella solidarietà, che nasce dal pagare ciascuno di persona per non estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto e ritenere ciò che è buono, ed essere così rigenerati nel sangue e nell'acqua, scaturiti una volta per sempre dal costato del Salvatore crocifisso.

---

[184] Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, *o. c.*, 500ss (« Le rotture dell'unità »). San Girolamo mostra come l'eresia si nasconda anche alla base dello scisma: « Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur; quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur »: In *Epist. ad Titum*, c. 3: *PL* 26,598 (anno 386-387).

PARTE TERZA

« ECCLESIA VIATORUM »

La destinazione trinitaria della Chiesa

8.

LA CHIESA IN MISSIONE

L'origine dalla Trinità pone nella Chiesa l'esigenza costitutiva della missione: l'*Ecclesia de Trinitate* è la Chiesa in missione. Scaturendo dalle missioni divine del Figlio e dello Spirito, la Chiesa ne è la loro attualizzazione nel tempo, la comunità viva in cui, nella forza del Consolatore, che mai viene meno al popolo santo di Dio, è reso presente il Cristo per compiere « qui » ed « ora » la sua missione salvifica: « La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre… il quale, al fine di stabilire la pace ovvero la comunione con sé e di realizzare tra gli uomini, che sono peccatori, un'unione fraterna, decise di entrare in modo nuovo e definitivo nella storia degli uomini, inviando suo Figlio… Quanto in lui si è compiuto per la salvezza del genere umano, deve essere proclamato e diffuso fino all'estremità della terra, a cominciare da Gerusalemme, così che ciò che una volta è stato operato per la comune salvezza, si realizzi compiutamente in tutti nel corso dei secoli… Per realizzare questo, Cristo inviò da parte del Padre lo Spirito Santo, perché compisse dal di dentro la sua opera di salvezza e stimolasse la Chiesa ad espandersi »[1]. Così, il Corpo ecclesiale di Cristo riceve sempre nuovamente lo Spirito, per sempre nuovamente donarlo nel servizio e, mediante l'attuazione della sua missione di « raccolta » finale del popolo santo, far lievitare la storia verso il compimento della gloria, in cui Dio sarà tutto in tutti.

Analogamente a quanto avviene nel mistero trinitario, la missione è per la Chiesa l'espressione del dinamismo più profondo della sua comunione, l'irradiazione sgorgante dalla sovrabbondanza dell'amore, in essa effuso dallo Spirito Santo (*comunio-*

---

[1] Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 2.3.4.

ne e missione). In forza di questo costitutivo dinamismo missionario, la Chiesa si pone non di fronte al mondo o contro di esso, ma in esso, come lievito nella pasta, fermento che porta la vita divina nelle più diverse situazioni della storia ed a sua volta assume in sé e presenta a Dio i valori delle realtà mondane (*Chiesa e storia*). Scaturendo dalla Trinità e strutturata a immagine delle missioni divine, la missione della Chiesa non può avere come ultimo compimento che la patria trinitaria dell'universo riconciliato in Dio: in questo senso, la missione esprime la tensione del popolo santo verso la sua meta ultima, e trova il suo modello concreto in Maria, Vergine nell'accoglienza, Madre nel dono e Sposa nel mistero dell'alleanza, « icona » escatologica della Chiesa intera (*missione ed « éschaton »*). La Chiesa in missione si presenta pertanto come l'« Ecclesia in via », pellegrina verso la Trinità da cui viene ed in cui esiste come sua « kénosi » e suo splendore nel cammino del tempo.

8.1. COMUNIONE E MISSIONE

Il dinamismo missionario, costitutivo dell'essere ecclesiale, è stato variamente vissuto e pensato nello sviluppo storico del popolo di Dio: nella varietà dei modelli che si sono succeduti nel tempo (*modelli storici della missione*), è, tuttavia, l'unica pienezza della *Catholica* che si è di volta in volta espressa. Si può affermare che la missione non è altro che la « cattolicità » della Chiesa nel suo aspetto dinamico, la totalità varia e molteplice, che costituisce l'unità, nel suo attivo proporsi al mondo come luogo e strumento della « raccolta » dell'Israele finale (*cattolicità del soggetto missionario*), perché il Vangelo totale della salvezza raggiunga tutto l'uomo in ogni uomo, e si faccia dovunque presente il popolo di Dio, come universale sacramento della redenzione dell'umanità (*cattolicità del messaggio e della destinazione missionaria*).

a) *I modelli storici della missione*

Popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, la Chiesa si è percepita sin dall'inizio all'interno delle missioni divine, come segno e strumento della loro realizzazione nel tempo: « La Chiesa comprende la propria missione nel mondo entro la storia trinitaria di Dio con il mondo. Con tutte le sue attività e sofferenze, la Chiesa è un fattore di questa storia del Regno di Dio... L'obiettivo cui essa mira non è la propria gloria, bensì la glorificazione del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo »[2]. La missione scaturisce dalla stessa sorgente, da cui è formata la Chiesa, è *missio de Trinitate*, tendente a realizzare la gloria della Trinità nell'uomo vivente e nell'universo interamente riconciliato in Dio[3]. Questa profonda identità missionaria ha ispirato comportamenti diversi, determinatisi anche in rapporto alle diverse situazioni storiche del cristianesimo[4]: così, nel tempo della Chiesa dei martiri, segnato dalla forte tensione escatologica e dallo slancio dell'offerta al mondo della vita nuova in Cristo fino alla testimonianza suprema del martirio, l'urgenza dominante è quella di portare dovunque il fermento del Vangelo. L'attività missionaria della Chiesa è intesa, allora, secondo il modello che si può definire della « missione in atto », come « animazione », cioè, che si realizza dappertutto grazie alla forza espansiva della presenza dei cristiani, secondo un comportamento ispirato al principio giovanneo dell'essere nel mondo, ma non del mondo (cfr. Gv 17,11.14), e descritto con efficacia nel secondo secolo dalla Lettera a Diogneto: « Ciò che è l'anima nel corpo, lo sono i cristiani nel mondo. L'anima è diffusa in tutte le membra del corpo,

---

[2] J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per un'ecclesiologia messianica*, Brescia 1976, 26.

[3] La bibliografia sul tema della missione è immensa, come dimostra uno strumento quale l'annuale *Bibliographia Missionaria*, fondata da J. Rommerskirchen, continuata da W. Henkel e J. Metzler, Città del Vaticano 1935ss. Fra i tanti studi basti richiamare: C. Bonivento, *Sacramento di unità. La dimensione missionaria fondamento della nuova ecclesiologia*, Bologna 1976; W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte*, Roma 1974; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart-Berlin 1979; G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Milano 1985; Id., *Chiesa estroversa*, Torino 1987; *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975*, 3 voll., Roma 1976; A. Keshishian, *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 1992; M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, 2 voll., Paris 1960; M. G. Masciarelli, *La Chiesa è missione. Prospettiva trinitaria*, Casale Monferrato 1988; L. Rütti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Mainz 1972; E. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, Roma 1971; A. Seumois, *Teologia missionaria*, Bologna 1993.

[4] Per un disegno dei vari modelli storici cfr. S. Dianich, *Chiesa in missione*, o. c., 80-133. Cfr. pure S. Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1980, e A. Roux, *Missions des Églises, mission de l'Église. Histoire d'une longue marche*, Paris 1984.

i cristiani lo sono nelle città della terra. L’anima, pur abitando nel corpo, non è del corpo; i cristiani, pur abitando nel mondo, non sono del mondo. L’anima invisibile è custodita nel corpo visibile; i cristiani sono noti al mondo, ma resta invisibile la loro adorazione di Dio... L’anima ama il corpo e le sue membra che la odiano; anche i cristiani amano coloro che li odiano. L’anima è chiusa nel corpo, ma è lei che sostiene il corpo; i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma sono loro a sostenere il mondo »[5]. La fecondità della missione scaturisce dalla sovrabbondanza dell’esistenza redenta, vissuta e condivisa nella comunità ecclesiale e testimoniata nei luoghi e negli ambienti più diversi, per una spontanea irradiazione del dono di Dio, che viene a pervadere la società in cui i cristiani sono immersi e di cui sono, come tutti, partecipi.

Col delinearsi della situazione di cristianità, caratterizzata dall’osmosi fra la Chiesa e l’Impero, la coscienza missionaria si indebolisce, e il modello della « missione in atto » va cedendo sempre più il posto a quello che può definirsi il modello della « missione compiuta »: la tensione si sposta dall’esterno all’interno della comunità, perché sembra che la buona novella abbia ormai raggiunto l’intero spazio del cosmo, e debba perciò essere proclamata e celebrata soprattutto a favore della vita spirituale e liturgica dei cristiani. In tal modo, la specifica operosità missionaria della comunità passa dal centro al margine dell’autocoscienza ecclesiale: « L’impegno dell’evangelizzazione ne risulta impoverito o, comunque, viene pensato come un impegno contingente, che dipende da peculiari condizioni storiche, nelle quali eventuali scoperte di regioni umane non ancora illuminate dalla predicazione lo rendano necessario. A sua volta, la concezione della Chiesa non è per nulla determinata dal suo dinamismo missionario. La sua normale principale attività non è la missione né l’evangelizzazione, bensì quella che si chiama l’attività pastorale la quale, presupponendo la fede già predicata ed accolta, comporta impegni ed azioni tesi alla maturazione della fede dei credenti, alla loro santificazione attraverso i sacramenti, alla difesa della loro fedeltà ed alla promozione della loro coerenza con la fede professata »[6]. La « missio ad intra » diventa la forma ordinaria della vita ecclesiale, la « missio ad extra » quella straordinaria ed eccezionale.

Proprio per la sua eccezionalità, che ne richiede l’attuazione in tempi il più possibile brevi e con modi spesso sbrigativi, la missione « ad extra » si profilerà non di rado con caratteri di decisionismo e di urgenza, che cederanno perfino all’uso della violenza, ispirata dall’interpretazione strumentale dell’espressione evangelica « compelle intrare » (« Spingili ad entrare, perché la mia casa si riempia »: Lc 14,23). Nel contesto della parabola queste parole esprimono solo il trionfo della grazia sull’impreparazione di coloro che vengono invitati al banchetto all’ultimo momento, al posto di quanti hanno rifiutato l’invito: nelle applicazioni dell’ideologia della cristianità stabilita, e ritenuta come tale necessaria alla salvezza, esse giustificheranno ogni sorta di sopraffazione e di violenza. Il modello della « missione compiuta » si salda così a quello della missione « contra gentes », cui in gran parte si ispireranno le « crociate ». Un testo di San Bernardo può esserne efficace espressione: « I soldati di Cristo combattono sicuri le battaglie del loro Signore, non temendo affatto di peccare quando uccidono i nemici né di perdere la vita, in quanto la morte inferta o subita per Cristo non ha nulla di delittuoso, anzi rende più meritevoli di gloria... Il soldato di Cristo uccide sicuro e muore ancor più sicuro. Giova a se stesso se muore, a Cristo se uccide. Non è, infatti, senza ragione che cinge la spada: egli è ministro di Dio per la vendetta sui cattivi e per la lode dei buoni. Peraltro, quando uccide il malfattore, non deve essere reputato un omicida, ma, per così dire, un malicida, e cioè vindice di Cristo nei confronti di coloro che compiono il male e difensore dei cristiani. E quando viene ucciso si deve affermare che egli non è morto, ma ha conseguito il suo scopo. La morte, che commina, è un guadagno per Cristo; quella che subisce, è un guadagno per lui. In occasione della morte di un pagano, il cristiano si gloria in quanto Cristo viene glorificato; in occasione della morte di un cristiano, si rende manifesta la liberalità del Sovrano, poiché chiama il soldato per offrirgli la ricompensa »[7]. Se è certo che queste idee devono esser lette all'interno dell'«ordo» medievale, fondato sulla convinzione dell'assoluta necessità dell'appartenenza alla «societas christiana» per la salvezza eterna, resta vero che esse rivelano una sconcertante distanza dalla non violenza evangelica e dall'idea biblica della «raccolta» escatologica dei popoli nella pace dell'Israele finale, cui essa rimanda come segno e strumento di annuncio.

---

[5] *Ad Diognetum* VI,1-7: Funk I, 318-320.

[6] S. Dianich, *Chiesa in missione*, o. c., 87.

[7] *Liber ad milites templi. De laude novae militiae*, III, 4: *PL* 182,923s. Pure, con introduzione e traduzione di C. D. Fonseca, in San Bernardo, *Opere*. I. *Trattati*, Milano 1984, 445s. Bernardo aggiunge: « È pur vero che non si dovrebbero uccidere neppure i pagani qualora ci fosse una maniera diversa per impedire loro di infestare ed opprimere i fedeli. Tuttavia, almeno per ora, è meglio ucciderli piuttosto che la verga dei peccatori si abbatta sul destino dei giusti ».

La scoperta di nuovi mondi totalmente da evangelizzare e il profilarsi del confronto dialettico fra la Chiesa e la modernità provocano una profonda modifica nei modelli dominanti, cui si ispira la missione: da una parte, si va rafforzando la concezione della «missione nascosta», che valorizza il protagonismo interiore della soggettività nel compito di salvezza del mondo e corrisponde in campo ecclesiale a quella generale riscoperta del soggetto, che è tipica dell'evo moderno. Nel dialogo fra l'anima e Dio si può operare per il compimento della missione salvifica della Chiesa più che attraverso opere e mezzi umani: è, peraltro, il valore infinito della persona e della sua interiorità, emerso proprio col cristianesimo, che giustifica questo modo di pensare. In questa luce, l'insuccesso mondano può diventare segno di una vittoria più grande, nascosta agli occhi del mondo, come percepiva già la coscienza credente di fronte all'esito apparentemente fallimentare della vita del martire: «È seme il sangue dei cristiani»[8]. Questa concezione si associa spesso anche al modello della «missione rinviata»: «È non facendo, è fuggendo, è morendo che si rende servizio al mondo, perché se ne svelino le vacuità e gli si apra la prospettiva del Regno e dell'eterno»[9]. Il «massimalismo escatologico», il «radicalismo evangelico» spinto fino a offrire modelli radicalmente alternativi alla logica mondana, appaiono in questa prospettiva come forme privilegiate di missione. Insieme con queste forme, però, è soprattutto il modello della missione «ad gentes» che si delinea nell'età moderna: i nuovi mondi da evangelizzare costituiscono un richiamo troppo forte alla coscienza credente per poter essere eluso. Si va delineando la meravigliosa fioritura missionaria, che porterà la Chiesa non solo ad espandersi nelle terre del nuovo mondo, ma anche a conoscere in se stessa una vigorosa ripresa dell'anelito alla missione. Anche qui una testimonianza diretta

---

[8] Tertulliano, *Apologeticus* 50: *PL* 1,603.

[9] S. Dianich, *Chiesa in missione*, *o. c.*, 94.

può esprimere con efficacia la profondità del risveglio in atto: «Moltissimi in questi luoghi — scrive San Francesco Saverio dalle terre di missione — non si fanno cristiani solamente perché manca chi li faccia cristiani. Molto spesso mi viene in mente di percorrere le università d'Europa... e di mettermi a gridare come un pazzo e scuotere coloro che hanno più scienza che carità con queste parole: Ahimé, quale gran numero di anime, per colpa vostra, viene escluso dal cielo e cacciato all'inferno!... In verità moltissimi di costoro, turbati a questo pensiero... griderebbero certo dal profondo del cuore: Signore eccomi, che cosa vuoi che io faccia? Mandami dove vuoi, magari anche in India»[10].

Vissuta con una prodigiosa ricchezza di mobilitazione di uomini e mezzi e con una non meno straordinaria fecondità di frutti, nonostante tutti i limiti e le contaminazioni, soprattutto con l'opera colonizzatrice delle potenze imperialiste, la missione «ad gentes» è stata progressivamente teorizzata dalla coscienza teologica della Chiesa: in modo particolare, dalla prevalenza della tesi secondo cui essa consiste fondamentalmente nella predicazione del Vangelo per chiamare alla fede i non cristiani e offrire così loro la salvezza eterna[11], è subentrata la comune convinzione che il suo scopo prioritario è la costituzione della struttura ecclesiale presso tutti i popoli, la cosiddetta «plantatio Ecclesiae», in modo da offrire a tutti, in maniera efficace ed accessibile nel proprio mondo culturale, il luogo e i mezzi della salvezza[12]. La missione «ad gentes» viene così ad implicare una forte coscienza della necessità della Chiesa per la salvezza e, ancor più radicalmente, presuppone una precisa affermazione dell'assolutezza del cristianesimo, della «singolarità», cioè, del tutto unica e irripetibile del Salvatore del mondo, Gesù Cristo, che nella Chiesa si rende presente ed opera grazie al suo Spirito. In questo senso, lo slancio apostolico, che è alla base del movimento missionario «ad gentes», ha comportato una rinnovata consapevolezza della specificità della confessione cristologica e dell'importanza della mediazione ecclesiale. La netta identificazione fra Corpo Mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, presente nella *Mystici Corporis*, ha come sfondo certamente anche l'urgenza di motivare l'impegno missionario e di mobilitare a favore di esso tutte le energie della Chiesa. Peraltro, lo stesso Vaticano II riconoscerà l'apporto decisivo della teologia della « plantatio Ecclesiae », quando affermerà che « il fine proprio dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e l'impiantazione della Chiesa nei popoli e nei gruppi in cui ancora non ha messo radici »[13].

---

[10] Lettera del 15 Gennaio 1544 a Ignazio di Loyola: *Epistulae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, ed. G. Schurhammer - I. Wicki, t. I, Romae 1944, 166s.

[11] Tesi sostenuta nel nostro secolo in ambito cattolico ad esempio dalla scuola di Münster: cfr. J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1923^{2}.

[12] La tesi, avanzata dalla scuola di Lovanio e poi affermatasi universalmente, ha il suo iniziale, maggiore rappresentante in P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, Louvain-Bruxelles 1938, e Id., *Études missiologiques*, Bruges 1956.

Si potrebbe osservare che il grande merito del modello della missione « ad gentes » è di esplicitare in tutta la sua ricchezza dinamica il valore dell'apostolicità della Chiesa: convocata dalla fede degli apostoli e in essa conservata, grazie alla κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo e nello spazio, la comunità cristiana si riconosce inviata a testimoniare questa fede fino agli estremi confini della terra ed a suscitare dappertutto presenze della Chiesa, che rendano possibile il ricorso ai mezzi di grazia in essa offerti e l'esperienza salvifica della vita nuova, donata in Gesù Cristo. La « plantatio Ecclesiae » riconosce così il suo modello originario e normativo nella stessa opera missionaria degli apostoli, che predicarono il Vangelo, fondando la Chiesa dovunque andavano e preoccupandosi di assicurarne la sopravvivenza in particolare con la costituzione del ministero dell'ἐπισκοπή. Proprio per questo, però, il modello vale fin tanto e fin dove ci sia la Chiesa da impiantare: in questo senso, la concezione che sta alla base della « missio ad gentes » non esclude del tutto il rischio di ricadere nell'ideologia della « missione compiuta »: « Il modello della missione *ad gentes* sembra corrispondere ad una coscienza della missione sentita come una responsabilità ed un impegno, sì, enormemente importante, ma per natura sua provvisorio. La *societas christiana* medievale l'avrebbe praticato ben poco, perché non ne vedeva la necessità, data la raggiunta cristianizzazione di tutto il mondo conosciuto. Esso sarebbe riapparso agli orizzonti della coscienza ecclesiale con la scoperta del nuovo mondo. Si sarebbe ripresentato con urgente esigenza durante la grande espansione coloniale dell'Ottocento e l'esplorazione ormai compiuta dell'intero pianeta. Nel giro di qualche secolo... dovrebbe concludersi definitivamente. Dal punto di vista ecclesiologico ne deriva la possibilità di un'ecclesiologia priva del suo capitolo sulla missione: cosa puntualmente verificatasi in tutta la manualistica ecclesiologica »[14].

Si determina così la necessità di integrare il modello della missione « ad gentes » con un modello, che fondi l'urgenza missionaria come elemento costitutivo dell'essere ecclesiale nella sua pienezza, a prescindere dalle condizioni contingenti che accentuino l'uno o l'altro aspetto dell'azione apostolica: questo modello è quello della « cattolicità della missione ». Esso salda la nota dell'apostolicità, ispiratrice della « missio ad gentes », a quella della pienezza cattolica del popolo di Dio, secondo una necessaria, mutua inabitazione delle proprietà essenziali della Chiesa: l'*Una Sancta* è anche ed inseparabilmente *Catholica et Apostolica*. Ciò significa che la « raccolta » escatologica, che il Signore Gesù viene a compiere, non solo raduna la comunione dei santi nell'unità a immagine della comunione trinitaria, ma esige anche che questa convocazione raggiunga tutti i tempi e tutti i luoghi mediante la continuità della tradizione apostolica e della successione del ministero in essa e mediante il farsi presente della pienezza totale del dono della riconciliazione in ogni tempo e in ogni luogo per la forza dello Spirito Santo. La « cattolicità » della Chiesa è, in altre parole, inseparabilmente un dono e un compito[15]: la Chiesa universale già esiste come Israele finale, popolo del raduno escatologico dei popoli, *Catholica* presente nella storia grazie alla missione del Figlio e dello Spirito; essa, tuttavia, già realizzata in una vastissima molteplicità di Chiese locali, ciascuna attuazione della Chiesa in un luogo e in un tempo determinati, e tutte in comunione fra loro, in modo che da esse e in esse risulti la Chiesa universale, richiede di attuarsi ancora in pienezza sia dove non esiste, sia dove la sua realizzazione è incompleta, sia dove, sebbene presente, la pienezza cattolica deve ancora esprimere tutta la ricchezza delle sue potenzialità, carismatiche e ministeriali. In questo senso, dovunque c'è la *Catholica*, c'è la missione, come realtà in atto o come esigenza imprescindibile: la missione si presenta come l'aspetto dinamico della cattolicità, il suo effettivo compiersi nella storia della salvezza, sotto l'azione dello Spirito Santo. La « missio de Trinitate », che salda strettamente la missionarietà della Chiesa alle missioni delle Persone divine, è il fondamento teologico più preciso della « cattolicità » della missione: come nella vita trinitaria la comunione delle Persone e la loro unità essenziale sono totalmente implicate nella missione del Figlio e dello Spirito, così analogamente nella Chiesa la comunione e l'unità della *Catholica* sono totalmente implicate nell'azione missionaria, tesa tanto all'impiantazione di nuove Chiese, quanto alla continua evangelizzazione della Chiesa evangelizzante, perché continuamente si rinnovi e cresca nella pienezza del dono divino, che la costituisce.

---

[13] *Ad Gentes*, 6.

[14] S. Dianich, *Chiesa in missione*, *o. c.*, 121. Dal punto di vista « cronachistico » l'episodio che provocò clamorosamente la presa di coscienza dei limiti del modello della missione « ad gentes » e dell'urgenza di una visione più integrale della missione fu la pubblicazione del libro di H. Godin e Y. Daniel, *France, pays de mission?* (1943), dove, senza abbandonare l'idea che la missione fosse destinata « là, dove non c'è ancora niente », ci si chiedeva se questo « là » non fosse anche un paese come la Francia, che, sebbene cristianizzata da secoli, conosceva ormai in non pochi ambienti, soprattutto sociali, una tale scristianizzazione, da richiedere una nuova, urgente azione missionaria.

[15] Sulle varie dimensioni dell'idea di « cattolicità » cfr. A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, che si ispira a Ef 3,18s, parlando di una cattolicità dall'alto, dal basso, in ampiezza e in longitudine (30-105).

Il problema non è, allora, quello di sostituire un modello all'altro, come forse erroneamente talora è avvenuto, fino a svuotare il senso della missione « ad gentes » e a svalutare l'immenso apporto da essa dato alla Chiesa e al mondo: anche qui occorre mantenere in ecclesiologia il principio trinitario della « pericoresi ». La « cattolicità » non va separata dall'« apostolicità », come testimonia la grande tradizione della Chiesa indivisa, per la quale l'una non può sussistere senza l'altra: la « plantatio Ecclesiae » continuerà ad essere un'urgenza apostolica ineliminabile dell'attività missionaria, fintanto che ce ne sarà bisogno (e i tempi sembrano tutt'altro che brevi!); allo stesso modo, l'azione missionaria « ad intra » sarà sempre necessaria al popolo di Dio, per rinnovarsi incessantemente nella fedeltà alla fede apostolica e nell'apertura alle sorprese dello Spirito, che lo conduce verso il compimento della sua cattolicità, della pienezza, cioè, del dono divino in esso riposto[16]. Perciò l'*Evangelii Nuntiandi*, riflessione magisteriale fra le più alte sul tema dell'evangelizzazione, accosta ed integra i due modelli: « Per la Chiesa

---

[16] Ha ragione perciò chi lamenta una forzata sostituzione della « missio ad gentes » con un'idea generica di « evangelizzazione »: così, ad esempio, A. Seumois, *Teologia missionaria*, *o. c.*, 60ss, che tuttavia attribuisce la confusione anche ad autori, come S. Dianich, la cui prospettiva ci sembra invece ricca ed integrale: cfr. 62, n. 158.

non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità »[17]. Ed esplicitamente l'Enciclica *Redemptoris Missio* afferma: « Il cosiddetto rientro o ''rimpatrio'' delle *missioni* nella *missione della Chiesa*, il confluire della *missiologia* nell'*ecclesiologia* e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario della salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della Chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita, quale impegno fondamentale di tutto il popolo di Dio. Occorre, però, guardarsi dal rischio di livellare situazioni molto diverse e di ridurre, se non far scomparire, la missione e i missionari *ad gentes*. Dire che tutta la Chiesa è missionaria non esclude che esista una specifica missione *ad gentes*, come dire che tutti i cattolici debbono essere missionari non esclude, anzi richiede che ci siano i missionari *ad gentes* e a vita per vocazione specifica »[18]. Se la missione è dinamismo intrinseco alla cattolicità della Chiesa, e la *Catholica* si attua dovunque la Chiesa è presente, si potrà allora parlare di una triplice « cattolicità » relativamente alla missione: alla « cattolicità » del soggetto missionario si unirà quella del contenuto dell'annuncio, che è la fede cattolica, custodita nella tradizione apostolica, e, non meno rilevante, quella del destinatario della missione, che è tutto l'uomo, in ogni uomo.

b) *La « cattolicità » del soggetto missionario*

Il primo soggetto della missione è la Chiesa universale, la *Catholica* unita e vivificata dallo Spirito nella κοινωνία dello spazio, espressa dalla comunione delle Chiese locali intorno alla Chiesa di Roma, che presiede nell'amore, e nella κοινωνία del tempo, manifestata dalla continuità ininterrotta della tradizione apostolica: la responsabilità di portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra e di impiantare dovunque la Chiesa, continuamente lasciandosi evangelizzare dalla stessa buona novella oggetto dell'annuncio, è di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa. « Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere per parte sua la fede »[19]. In modo particolare, questa responsabilità missionaria investe le strutture ministeriali della comunione: il Vescovo di Roma, anzitutto, in quanto ministro dell'unità della Chiesa universale, è caricato della « sollicitudo omnium ecclesiarum », che si esprime particolarmente nell'ansia missionaria di far crescere ovunque la *Catholica*, sia nell'integralità della fede e della vita apostolica, sia nella sua dilatazione presso tutte le genti, specialmente attraverso la testimonianza irradiante, che attragga il promesso, universale « pellegrinaggio dei popoli ». Nella solenne testimonianza della fede, attraverso il suo ministero profetico, liturgico e pastorale, nella promozione e nel sostegno della vitalità missionaria della Chiesa, ovunque diffusa, nell'esercizio del suo ministero di unità, come centro e riferimento dell'apostolicità e della cattolicità dell'*Una Sancta*, il Papa si fa missionario del Vangelo per il mondo intero, come per la Chiesa e nella Chiesa, tutta in missione. Questa responsabilità universale il Vescovo di Roma la condivide con il collegio episcopale, cui spetta non di meno la sollecitudine per tutte le Chiese, e perciò l'impegno in vista dell'attività missionaria intrinseca alla *Catholica*, in esse presente: « In quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, i singoli vescovi sono tenuti, per istituzione e precetto di Cristo, ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che... sommamente contribuisce al bene della Chiesa universale. Tutti i vescovi, infatti, devono... promuovere ogni attività comune a tutta la Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità »[20]. Così, attraverso i loro vescovi in comunione col Vescovo di Roma, tutte le Chiese partecipano alla sollecitudine dell'evangelizzazione e della missione universali, e sono chiamate a contribuire ad essa secondo i doni che lo Spirito ha dato a ciascuna, non isolatamente, ma nella fecondità della cooperazione e dello scambio, in cui ciascuna al tempo stesso dona alle altre e riceve da loro[21].

---

[17] Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, dell'8 Dicembre 1975, 19.

[18] Lettera enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II, del 7 Dicembre 1990, 32. Lo stesso concetto di « nuova evangelizzazione », molto presente nel magistero di Giovanni Paolo II, abbraccia i vari aspetti della missionarietà della Chiesa, coniugando l'urgenza dell'evangelizzazione e del recupero della memoria evangelica di popoli e culture, a impegni ed esigenze spesso non lontani da quelli richiesti dalla « plantatio Ecclesiae ».

Soggetto plenario dell'invio missionario è pure la Chiesa locale o particolare, in cui la *Catholica* si attua nella concretezza di uno spazio e di un tempo determinati: il popolo di Dio, radunato nell'« hic et nunc » dalla Parola e dal Pane eucaristico, in cui nello Spirito Cristo si fa presente per la salvezza di tutti, è inviato ad estendere la potenza della riconciliazione pasquale a tutte le situazioni in cui vive ed opera. Tutta la Chiesa locale è inviata ad annunciare tutto il Vangelo a tutto l'uomo, ad ogni uomo: alla « cattolicità », propria della Chiesa locale o particolare sul piano della « communio », deve corrispondere la « cattolicità » sul piano della missione. Che tutta la Chiesa locale sia inviata, vuol dire che, in forza del battesimo e dell'eucaristia, non c'è nessuno nella comunità ecclesiale che possa ritenersi esentato dal compito missionario. Fermo restando lo specifico del ministero di unità, cui spetta discernere e coordinare i carismi in vista dell'azione missionaria, ogni battezzato deve impegnare i doni ricevuti al servizio della missione ecclesiale: a nessuno è lecito il disimpegno, come a nessuno è lecita la separazione dagli altri. Tutti, nella corresponsabilità e nella comunione, sono chiamati a partecipare attivamente alla missione della Chiesa: se ciò implica da una parte l'esigenza di riconoscere e valorizzare il carisma di ciascuno, esige dall'altra lo sforzo di crescere in comunione con tutti, in modo che la stessa comunione sia la prima forma della missione. L'Israele finale si raccoglie attraverso la testimonianza luminosa dei credenti, che attira i popoli alla fede: « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35).

La missione, dunque, non è opera di navigatori solitari, ma va vissuta nella « barca di Pietro », che è la *Catholica* in tutte le sue espressioni, e perciò in comunione di vita e di azione con tutti i fratelli, ciascuno secondo il dono ricevuto. La testimonianza del singolo, quale che sia il suo carisma e il ministero che è chiamato ad esercitare, come pure quella delle varie forme comunitarie di ministerialità nella Chiesa[22], non esauriscono la vocazione ecclesiale alla missione, che richiede sempre una prassi di comunione nell'azione evangelizzatrice. Perciò, una concezione, che insista solo sul carattere gerarchico del compito missionario, vedendo nei laici collaboratori della gerarchia, agenti in vece di essa dove i pastori non possono arrivare, appare insufficiente. Recuperando la prospettiva dell'ecclesiologia totale, si recupera anche la responsabilità propria di ogni battezzato in ordine alla missione: tutti, ciascuno secondo il proprio carisma e il proprio ministero, nell'unità intorno al ministero ordinato, sono chiamati alla missione nelle forme e nei modi che lo Spirito dona ad ognuno.

---

[19] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 17.

[20] *Lumen Gentium*, 23.

[21] Cfr. ad esempio le riflessioni teologiche contenute nel volume a cura della Commissione Episcopale per la Cooperazione tra le Chiese della Conferenza Episcopale Italiana, *Dall'aiuto allo scambio*, Bologna 1984.

In un significativo orizzonte di ecclesiologia eucaristica, il Vaticano II mostra la corresponsabilità di tutti i battezzati nella Chiesa nella reciproca ordinazione del sacerdozio ministeriale e del sacerdozio comune in vista della missione: « Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza... A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede. Ma se ognuno può battezzare i credenti, è tuttavia proprio del sacerdote completare l'edificazione del corpo col sacrificio eucaristico »[23]. Questo testo presenta l'unità e la gradualità dell'azione evangelizzatrice, oltre che la reciproca ordinazione dei ruoli in essa: la Parola attira alla fede e dispone al battesimo, ordinato a sua volta alla piena edificazione del Corpo di Cristo nel sacrificio eucaristico; il sacramento attua in pienezza ciò che la Parola annuncia, come sua massima densificazione. In questa profonda corrispondenza di Parola ed evento sacramentale, l'eucaristia appare come il vertice dell'annuncio evangelico e la fonte, da cui il Corpo ecclesiale di Cristo, edificato dal suo corpo sacramentale, è inviato al compimento della missione intrinseca alla sua « cattolicità ». In rapporto al memoriale pasquale l'azione dei due sacerdozi viene a richiamarsi nella reciprocità: l'uno convoca al banchetto pasquale con la parola e la testimonianza della vita, l'altro edifica in Corpo di Cristo il popolo così convocato mediante l'offerta del sacrificio eucaristico. Dall'eucaristia ogni cristiano attinge così la forza e la passione dell'impegno missionario, secondo il carisma ricevuto e il ministero da esercitare[24]. La Chiesa, che nasce e si manifesta nell'eucaristia come comunità tutta carismatica e tutta ministeriale, è non di meno la Chiesa tutta in stato di missione!

c) *La « cattolicità » del messaggio e dei destinatari della missione*

La « cattolicità » della missione non investe solo il soggetto di essa, ma anche il suo oggetto e i suoi destinatari. La « cattolicità » del messaggio esige che la Chiesa, tutta impegnata nell'annuncio, si faccia portatrice del Vangelo nella sua interezza: tutta la Chiesa annuncia tutto il Vangelo! La buona novella, da annunciare integralmente, non è una semplice dottrina, ma una persona, il Cristo: è lui, vivente nello Spirito, l'oggetto della fede e il contenuto dell'annuncio, ed insieme è lui il soggetto che opera nello Spirito in chi evangelizza. Il Cristo evangelizzato è al tempo stesso il Cristo evangelizzante nei suoi testimoni. Ne consegue per la Chiesa l'esigenza di non appartenere che a lui, di esserne la « memoria » vivente, lasciandosi sempre nuovamente evangelizzare da lui, per essere sempre di nuovo rigenerata dalla sua Parola (*Ecclesia creatura Verbi!*). La missione esige la testimonianza integrale del Cristo: in ciò, anzitutto, consiste la « cattolicità » del messaggio, la pienezza senza la quale esso viene adulterato e svilito. Questa testimonianza integrale abbraccia la comunione della fede nel tempo e nello spazio, è voce della κοινωνία dello Spirito, che, attraverso la tradizione apostolica, rende la Chiesa identica a se stessa nel fondamento della sua cattolicità, perché la identifica nel mistero al suo principio sempre presente, il Cristo riconciliatore annunciato dagli apostoli. La « cattolicità » richiede pertanto che vengano fuggiti due opposti riduzionismi, in cui è vanificata in maniera diversa, anche se in fondo convergente, la forza dello scandalo evangelico: da una parte, la riduzione « secolare »; dall'altra, quella « integrista ».

---

[22] Come tali possono intendersi gruppi, movimenti, associazioni ecclesiali, o anche comunità religiose, caratterizzati dalla comune partecipazione dei membri a un carisma e perciò a un servizio da rendere alla comunità: i criteri di discernimento che valgono per l'ecclesialità dei singoli, a maggior ragione valgono per l'ecclesialità di queste forme comunitarie, che devono servire la Chiesa in tutte le sue espressioni e mai servirsi di essa per la propria affermazione. Il risveglio di queste forme, vivissimo nel post-concilio, va riconosciuto al tempo stesso come un dono dello Spirito e come una sfida all'attento discernimento pastorale: cfr. B. Forte, *Associazioni, movimenti e missione nella Chiesa locale*, in Id., *Laicato e laicità*, Genova 1986, 67-89.

[23] *Lumen Gentium*, 17.

[24] Cfr. *Ad Gentes*, 36, per l'impegno di tutti i fedeli, e 39, per l'impegno specifico dei presbiteri.

La riduzione « secolare » assolutizza il presente, identificando la parola della fede con una delle forze in gioco nella storia: la testimonianza è ridotta a una presenza fra le presenze della vicenda umana; il Vangelo è svuotato della sua forza di provocazione, risolvendosi in ideologia, calcolo e progetto mondani, incapaci di aprirsi alla novità dell'Avvento. Contro questo rischio occorre ribadire la densità sempre sovversiva della Parola di Dio e l'azione sempre sorprendente dello Spirito: non si evangelizza, se non si testimonia la novità del Vangelo; non si amano veramente gli altri, se non si ha il coraggio di essere anche diversi dagli altri, per amore loro e in obbedienza alle esigenze del Dio vivente. La Chiesa è chiamata ad essere coscienza critica della cultura in cui è posta, segno di contraddizione, che porta nel concreto delle diverse situazioni storiche il fermento della sua « riserva escatologica ». L'altra riduzione, quella « integrista », assolutizza invece il passato, accentuando talmente la definitività del « già » compreso nella fede, da perdere di vista l'inquietante problematicità dei diversi contesti e delle differenti storie personali, a cui il Vangelo è annunciato. Qui la « cattolicità » è impoverita, perché è ridotta a dare risposte pronte per tutto, senza la mediazione ermeneutica, al tempo stesso fedele e creativa, che è richiesta dall'incontro con le culture e le persone reali, e perciò senza quella partecipazione e quell'amore, in cui la fedeltà di Dio all'oggi si fa presente nella testimonianza della sua Chiesa. L'integrismo sa dire i « no » dell'esigenza evangelica, ma trascura spesso i « sì », anche umili e provvisori, di cui tutti hanno bisogno per vivere e per morire. Il Dio dell'Evangelo non è così: egli non è il Dio delle esigenze impossibili, ma il Dio con noi, che « ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo », e proprio così, « rivelando il mistero del Padre e del suo amore, ha svelato anche pienamente l'uomo all'uomo e gli ha fatto nota la sua altissima vocazione »[25]. Contro ogni tentazione integrista è necessario che la Chiesa si fac-

---

[25] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 22.

cia compagna di strada degli uomini, cui annuncia il Vangelo: il Cristo passa attraverso gesti di fraternità quotidiana, di compassione vissuta, lì dove l'amore si fa concreto e personalizzato nella condivisione della vita e nelle scelte di campo a favore degli ultimi. Così, il rifiuto della doppia riduzione aiuta la Chiesa a vivere la « cattolicità » del suo annuncio nella duplice fedeltà al contenuto della fede degli apostoli, trasmesso nella ininterrotta tradizione apostolica, e all'« apostolica vivendi forma », di cui in ogni tempo è dato esempio vivo ed irradiante nell'esistenza dei santi.

La « cattolicità » del messaggio comporta anche inseparabilmente la « cattolicità » del destinatario della missione: la buona novella è risuonata per tutti ed esige di raggiungere tutti. Essa è « propter nos homines et nostram salutem »: « Andate e fate discepole tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato » (Mt 28,19s). È anzi proprio nello slancio missionario, proteso a raggiungere tutto l'uomo in ogni uomo, che il Cristo garantisce la presenza della sua fedeltà al suo popolo: « Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo » (v. 20). Egli è là, dove il testimone annuncia il suo mistero pasquale, dove la Chiesa lo rende presente e chiama alla sequela di lui: per mezzo del ministero ecclesiale è Cristo che « predica la Parola di Dio a tutte le genti e continuamente amministra ai credenti i sacramenti della fede »[26]. In questo senso, la missione non è diretta a uno spazio definito dall'esterno, ma alla profonda verità di ogni uomo, bisognoso di incontrare Cristo e di farne sempre nuovamente esperienza. La frontiera dell'evangelizzazione non è la linea di demarcazione esteriormente riconoscibile fra spazio « sacro » e spazio « profano », fra ambito « ecclesiastico » e ambito « mondano », ma è anzitutto il luogo della decisione salvifica, il « cuore » umano, lì dove la totalità di un'esistenza si decide per Cristo o si chiude a lui. In questa decisione, possibile solo nell'incontro della libertà della persona con la Parola della fede e lo Spirito della vita, il tempo quantificato diventa tempo qualificato, ora di grazia, oggi di salvezza: da χρόνος, attraverso il « cambiamento di mentalità », la « svolta » del pensiero e dell'esistenza intera (μετάνοια), si trasforma in καιρός, « tempo favorevole », tempo determinato dal contenuto della grazia (cfr. ad esempio Mt 8,29; 26,18; Mc 1,15; Lc 19,44; 21,8; Gv 7,6-8; At 1,7; 1Ts 5,1ss; Ef 5,16; Col 4,5; ecc.)[27]. « Grazie all'impegno missionario il χρόνος o la distesa anonima del tempo diventa per ogni essere umano il καιρός, il tempo opportuno e salutare della decisione dell'incontro con Cristo »[28]. La frontiera della missione passa dunque anzitutto nelle scelte fondamentali che qualificano la vita, e perciò anche all'interno della comunità ecclesiale, che, evangelizzando, ha sempre nuovamente bisogno di essere evangelizzata e di decidersi per il suo Signore nel vivo delle situazioni sempre nuove della storia. La Chiesa evangelizza, se continuamente si evangelizza, lasciandosi purificare e rinnovare dal giudizio della Parola di Dio, nel concreto del suo cammino storico e delle prese di posizione, che le vengono richieste: così sta « sub Verbo Dei », e può celebrare fiduciosamente i divini misteri per la salvezza del mondo[29]. La Chiesa tutta in stato di missione è veramente « semper reformanda »!

---

[26] *Lumen Gentium*, 21.

La costante apertura alla « cattolicità » del messaggio non è tuttavia ancora pienamente realizzata, se non si attua la contemporanea apertura all'ampiezza dei bisogni umani e della destinazione dell'Evangelo a tutte le genti: è qui che si pone l'esigenza imprescindibile per ogni battezzato, come per ogni Chiesa particolare e per la Chiesa universale, di impegnarsi affinché l'annuncio raggiunga veramente ogni uomo, e non vi sia spazio o dimensione di storia cui non pervenga il messaggio. La Parola della salvezza non è fatta per restare nel chiuso delle coscienze o dei ghetti, che si può essere tentati di costruire: essa esige la libertà dai pregiudizi e dalle paure, la generosità audace per essere gridata dai tetti, fino agli ultimi confini della terra. L'urgenza di operare al servizio della « plantatio Ecclesiae », dovunque essa non sia ancora compiuta, resta prioritaria per una Chiesa, che viva la sua « cattolicità » senza compromessi o cedimenti. Ciò esige l'impegno in un processo di « inculturazione », analogo al dinamismo dell'Incarnazione: « La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio,

---

[27] Cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 304s.

[28] P. Rossano, *Teologia della missione*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 635. Cfr. l'intero studio 605-635.

[29] Cfr. il titolo della *Relatio finalis* dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi a vent'anni dal Concilio: *Sub Verbo Dei Ecclesia mysteria Christi celebrat pro salute mundi*.

deve inserirsi in tutti i diversi raggruppamenti umani con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò alle determinate condizioni sociali e culturali degli uomini, con cui visse »[30]. Ciò implica precisi itinerari e un'attenta metodologia, maturata da secoli di esperienza cristiana: « La metodologia missionaria espressa dal Concilio parte dallo studio delle culture locali, dalla valorizzazione dei loro elementi spirituali e morali, per inserirvi dentro, a modo di fermento, cioè con pieno rispetto delle realtà umane, il messaggio divino portato da Gesù Cristo. Avviata così la formazione della comunità cristiana, essa deve proseguire nella piena partecipazione alla vita culturale e sociale della gente alla quale essa stessa appartiene, fino alla piena maturazione della Chiesa locale, che esprima dal suo seno sacerdoti, religiosi e laici coscientemente cristiani, pronti cioè a trasmettere agli altri non cristiani, vicini e lontani, la conoscenza di Gesù Cristo, Via, Verità e Vita »[31].

« Cattolicità » del soggetto, del messaggio e della destinazione vengono così a saldarsi nel vivo dell'unica « cattolicità » della missione: questo implica, in particolare, il coinvolgimento di ciascuna Chiesa locale o particolare nell'azione missionaria della *Catholica*. Se il Signore non chiederà conto ai suoi discepoli dei salvati, perché la salvezza è un mistero di grazia e di libertà di cui nessuno può disporre dall'esterno, chiederà loro conto degli evangelizzati: in tal senso, una Chiesa locale senza urgenza e passione missionaria tradisce la propria intrinseca « cattolicità », è un campo di morti, e non la comunità dei risorti nel Risorto. Certamente, il coinvolgimento missionario delle singole Chiese dovrà avvenire nella comunione con tutte le altre, in cui solo pienamente si esprime la *Catholica*: la Chiesa locale o particolare « non può chiudersi in se stessa... ma deve aprirsi alle necessità delle altre Chiese. Pertanto, la sua partecipazione alla missione evangelizzatrice universale non è lasciata al suo arbitrio, anche se generoso, ma deve considerarsi come una fondamentale legge di vita; diminuirebbe infatti il suo slancio vitale, se essa, concentrandosi unicamente sui suoi problemi, si chiudesse alle necessità delle altre Chiese. Riprende invece nuovo vigore, tutte le volte che si allargano i suoi orizzonti verso gli altri »[32]. La motivazione ecclesiologica di queste affermazioni è nell'inscindibile rapporto esistente fra comunione e missione, di cui l'iniziativa trinitaria è sorgente e modello: la comunione fra le Chiese esige di esprimersi nella corresponsabilità per la missione, nel reciproco scambio e nell'aiuto che esse possono darsi in ordine all'annuncio del Vangelo a tutte le genti. È anche attraverso questa comunione operativa per la missione che la Chiesa risplende tra i popoli come il popolo della « raccolta » escatologica, cui tutte le genti sono chiamate a convergere nel mistero dell'alleanza. Così, la Chiesa locale appare soggetto della missione nelle coordinate concrete dello spazio in cui è situata, ma coinvolta in un compito missionario globale, che abbraccia i suoi confini e li supera, e che deve essere fatto proprio da tutti i credenti per rivolgersi a tutti gli uomini. In questa luce, infine, appare chiaro anche come la « cattolicità » della missione escluda la figura del missionario « isolato »: il soggetto della missione resta sempre la Chiesa tutta, nel suo realizzarsi concreto nelle Chiese locali, per cui il singolo deve sapersi inviato dall'intera comunità come segno di comunione e dono efficace per la Chiesa in cui opererà, già presente o da impiantare che sia. Questa Chiesa, da parte sua, accogliendo il missionario che l'ha generata nello Spirito o viene ad arricchirla dei suoi doni, « recepisce » nella sua vita più profonda la Chiesa inviante: la « pericoresi » della « cattolicità » appare qui in modo particolarmente concreto e luminoso. In tal modo, la cooperazione missionaria fra le Chiese diventa una delle espressioni più alte della loro comunione cattolica e una forma densissima di realizzazione della loro costitutiva vocazione alla missione, per la quale l'impegno missionario della *Catholica* localmente realizzata si attua nella pienezza della « communio ecclesiarum », nella comune responsabilità nei confronti dell'unico Vangelo, che caratterizza la Chiesa universale, da esso generata come segno e profezia escatologica per tutti i popoli.

---

[30] *Ad Gentes*, 10.

[31] B. Bernardi, *Missioni*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 1442s.

---

[32] *Postquam Apostolis*, Direttive della Congregazione per il Clero per una migliore distribuzione del clero nel mondo del 25 marzo 1980, 14: *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 353s.

8.2. CHIESA E STORIA

« Una Chiesa che comprenda la propria missione nel contesto della missione del Figlio e dello Spirito Santo dal Padre, comprende se stessa entro la cornice della storia di Dio con il mondo e in questa storia scorge la propria collocazione e funzione »[33]. La missione « de Trinitate » implica per la Chiesa un amore per il mondo e una presenza in esso analoga a quella, nella quale si è coinvolto lo stesso Dio vivente: « La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre. Questo disegno scaturisce dall'amore fontale, cioè dalla carità di Dio Padre, che essendo il principio senza principio, da cui il Figlio è generato e lo Spirito Santo attraverso il Figlio procede, per la sua immensa e misericordiosa benignità liberamente creandoci ed inoltre gratuitamente chiamandoci a partecipare nella vita e nella gloria, ha effuso con liberalità e non cessa di effondere la divina bontà »[34]. In forza di questo amore, la Chiesa, « icona » della Trinità, è presente nel mondo, non di fronte ad esso o contro di esso, ma immersa in esso e con esso avvolta nell'unico « grembo » delle relazioni trinitarie. La Chiesa vive nella « laicità » del mondo, assumendola in se stessa come dimensione della sua missione (*« laicità » come dimensione di tutta la Chiesa*), e al tempo stesso rispettandone l'autonomia e la consistenza (*« laicità » della Chiesa e « laicità » del mondo*). Ne scaturisce un rapporto al mondo, caratterizzato dal dialogo e dal servizio, nella forma della comunione e della testimonianza (*comunione, testimonianza e servizio*).

a) *La « laicità » come dimensione di tutta la Chiesa*

« Laicità » sta a dire « l'affermazione dell'autonomia e della consistenza del mondo profano in rapporto alla sfera religiosa. Si tratta cioè della mondanità del mondo »[35]. « Laicità » equivale perciò a « secolarità », intesa come riconoscimento del valore proprio del *saeculum*, del complesso di realtà, di relazioni e di scelte mondane, che scandiscono l'esistenza quotidiana di ogni persona umana. Nella storia dell'ecclesiologia la « laicità » è stata considerata in maniere diverse, che riflettono diverse concezioni della Chiesa stessa. La prospettiva dominante nell'età moderna è stata quella del rifiuto della « laicità »: è l'atteggiamento del cosiddetto « ecclesiocentrismo », per il quale la Chiesa, « società perfetta », è autosufficiente ai suoi bisogni e deve porsi nei confronti del secolo nella sola posizione dell'insegnamento e del giudizio. I valori terreni non sono riconosciuti in sé, ma misurati e criticati in rapporto alle verità eterne, affidate al deposito della rivelazione, di cui la Chiesa è custode. Da queste verità la Chiesa, « domina et magistra », desume il giudizio su tutti i possibili interrogativi che la storia le pone, in base alla convinzione di possedere in partenza le soluzioni per tutto [36]. Si è osservato giustamente come questo atteggiamento abbia isolato la Chiesa rispetto al mondo moderno, facilitando il processo di secolarizzazione, avviato dalla ragione adulta ed emancipata dell'Illuminismo: « La realtà di un mondo senza Dio, di fronte alla quale ci troviamo, è in parte solo la reazione ad un Dio senza mondo » [37]. Questa concezione dei rapporti della Chiesa « ad extra » si rifletteva, peraltro, anche sul modo di pensare e di vivere la comunione ecclesiale « ad intra »: il rifiuto dell'autonomia del mondano si collegava all'esasperata accentuazione del sacro, che, nelle relazioni intraecclesiali, diveniva enfatizzazione estrema della mediazione gerarchica, di quel potere, cioè, che del « sacro » era considerato depositario e gestore. Alla Chiesa docente, attiva nel magistero e nell'azione sacramentale e pastorale, veniva rigidamente contrapposta la Chiesa discente, formata dai semplici fedeli, il cui compito era di ascoltare, obbedire e lasciarsi guidare, con una docilità tanto più meritevole, quanto più assoluta. Una Chiesa chiusa alla « laicità » nel suo rapporto col mondo diviene inevitabilmente una Chiesa clericale al suo interno.

---

[33] J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, o. c., 25s.

[34] *Ad Gentes*, 2.

[35] U. Benedetti, *L'interpretazione della laicità*, in *Laicità nella Chiesa*, a cura del Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Milano 1977, 182. Cfr. su quanto segue B. Forte, *Laicità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia. Supplemento*, Milano 1982, 2004-2013, che riprendo e rielaboro anche alla luce dell'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici*, del 1988.

---

[36] Pur con tutte le opportune contestualizzazioni, non si fatica a riconoscere questo atteggiamento nell'elenco di condanne da cui è costituito il *Syllabus*, pubblicato da Pio IX l'8 dicembre 1864: cfr. *DS* 2901-2980.

[37] W. Kasper, *Il mondo come luogo del Vangelo*, in Id., *Fede e storia*, Brescia 1975, 160.

Anche in reazione a questo atteggiamento e alle sue conseguenze si è venuto operando un recupero della « laicità » nell'ambito dell'ecclesiologia: nel rapporto Chiesa-mondo ciò ha comportato lo sviluppo di quella « teologia delle realtà terrestri », che è confluita nello Schema XIII del Vaticano II. È noto come il cambiamento di titolo di questo schema, non poco travagliato [38], abbia registrato un significativo cambiamento di mentalità, che si riflette in tutta la Costituzione pastorale del Concilio: modificando il titolo originario — « De Ecclesia *et* mundo huius temporis » — in quello, poi definitivo, « De Ecclesia *in* mundo huius temporis », si mostrava chiaramente di voler rinunciare a vedere Chiesa e mondo come due poli separati, più o meno concorrenti l'uno con l'altro, e si affermava l'esigenza di una presenza viva della Chiesa nelle realtà mondane come lievito e fermento, riconoscendo così anche il valore proprio e positivo di queste realtà. Dall'integrismo, per il quale il mondo non poteva essere che destinatario dell'annuncio e del giudizio del Vangelo, trasmesso dalla Chiesa, si passava al dialogo, in cui la Chiesa si pone non solo come colei che insegna, ma anche come l'interlocutrice che ascolta e impara. Il duplice fondamento teologico di questo rapporto veniva visto nella dimensione cristica di tutto il creato — perché « tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di lui » (Col 1,16) — e nella dimensione cosmica dell'Incarnazione, in forza della quale tutto è stato assunto per essere salvato [39]. Il mondo, riconosciuto come luogo del Vangelo, diventa « partner » del dialogo della salvezza: allo sforzo di leggere la storia nel Vangelo, si affianca quello di riconoscere il Vangelo nella storia, nella convinzione che il Cristo glorioso « opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra » [40].

Una riprova del valore teologico, da riconoscere alle realtà terrestri, è colta dal Concilio proprio nel sacramento dell'eucaristia: leggendo l'attività umana nella luce del mistero pasquale come una preparazione al tempo in cui «l'umanità stessa diventerà oblazione accetta a Dio», il Vaticano II aggiunge: «Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo»[41]. Assumendo le realtà creaturali (*naturae elementa*) e l'opera propria dell'uomo nei loro confronti (*ab hominibus exculta*) per trasformarle nel Corpo e nel Sangue del Signore glorioso, l'eucaristia illumina la loro destinazione ultima a Lui: non solo si deve riconoscere allora un valore cristiano della natura e dell'attività umana, ma è necessario anche affermare la profonda unità di creazione e redenzione nell'unico disegno di salvezza di Dio. Il Verbo, facendosi uomo, è entrato in comunione con tutto il creato, fatto per mezzo di lui e in vista di lui, perché il creato intero e il suo protagonista centrale, l'uomo, fossero assunti nella comunione con Dio: perciò, tutto ciò che è veramente umano, è anche implicitamente ordinato a Cristo, e tutto ciò che è autenticamente cristiano non solo non annulla, ma purifica ed esalta i valori dell'umano. Così, l'eucaristia dimostra che umanizzare il mondo vuol dire anche cristificarlo, e portare Cristo agli uomini significa parimenti renderli più pienamente umani. È qui il fondamento dell'impegno della Chiesa nelle realtà temporali: in quanto Corpo del Cristo, le incombe di operare dovunque lui è presente e la chiama. Nei valori terreni la presenza di Cristo può essere affermata, sia nel senso che essi sono a lui intrinsecamente ordinati, sia nel senso che egli li ha assunti nella sua incarnazione e li trasforma nella sua eucaristia. La Chiesa allora è chiamata a rapportarsi a queste realtà nel profondo rispetto della loro consistenza e nella specificità della missione, affidatale dal suo Signore[42].

---

[38] Cfr. *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale « Gaudium et Spes »*, opera collettiva diretta da G. Baraúna, Firenze 1966, in particolare M. G. McGrath, *Note storiche sulla Costituzione*, 141-156.

[39] Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, o. c., 213-250.

[40] *Gaudium et Spes*, 38.

La diversa concezione del rapporto fra Chiesa e «laicità» si riflette anche nell'immagine della Chiesa «ad intra»: recuperando il primato dell'ecclesiologia totale, si riconosce la di-

---

[41] *Ib.*

[42] In questo senso, J.-M. R. Tillard, *L'eucaristia e la Chiesa*, in *Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 64, afferma che «il movimento della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* è, in fondo, profondamente eucaristico».

gnità e l'autonomia di ogni battezzato, e quindi la responsabilità specifica dei laici. Ad essi il Vaticano II rapporta in modo peculiare la «secolarità», sulla scia di quei tentativi teologici che avevano voluto caratterizzarne in tal senso la specificità[43]: «Il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici. Infatti i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano attendere ad affari secolari, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono ordinati principalmente e propriamente (*ex professo*) al sacro ministero, mentre i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»[44]. La «laicità» è qui assunta all'interno della realtà ecclesiale come una dimensione, che qualifica in modo specifico e peculiare i laici. Le origini storiche di questo collegamento della «secolarità» ai laici si situano nella tarda epoca costantiniana, quando si delinea il netto dualismo fra i cristiani dediti alle cose spirituali, monaci e chierici, e quelli compromessi col secolo, i laici. La riscoperta del primato dell'ontologia di grazia e dell'ecclesiologia totale, operata dal Concilio, porta invece con sé l'esigenza di ripensare non solo questo dualismo, ma di superare anche una troppo rigida connessione fra laici e «secolarità»: se tutti i battezzati ricevono lo Spirito per donarlo al mondo, tutti sono impegnati nei confronti dell'ordine temporale per annunciare il Vangelo e animare la storia, diffondendovi i semi del Regno. Il rapporto con le realtà terrene è, allora, proprio a tutti i battezzati, anche se secondo una varietà di accenti e di forme, collegati ai carismi ricevuti e ai ministeri da esercitare. Questo significa che tutte le condizioni di vita nella Chiesa hanno una dimensione mondana, e perciò una rilevanza politico-sociale: nessuno è neutrale in relazione ai rapporti storici in cui è posto, anzi la presunta neutralità può divenire mascheramento, volontario o involontario, di ideologie e di interessi. Si deve pertanto pervenire ad una diversa assunzione della «laicità» in ecclesiologia, in forza della quale essa, senza essere rifiutata com'è nell'atteggiamento integrista, non sia neanche legata esclusivamente ad una sola componente della realtà ecclesiale: è tutta la comunità che, sotto l'azione dello Spirito, è chiamata a confrontarsi col *saeculum*, lasciandosi segnare da esso nel suo essere e nel suo agire ed incidendo in esso secondo il dono di Dio. La Chiesa intera deve essere caratterizzata da un rapporto positivo con la «laicità», in cui lo specifico impegno di alcuni non oscuri il necessario coinvolgimento di tutti.

---

[43] Il maggiore di questi tentativi è quello di Y. M.-J. Congar, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967^2, che ha rivisto le sue posizioni dopo il Concilio specialmente in *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973.

[44] *Lumen Gentium*, 31.

b) *«Laicità» della Chiesa e «laicità» del mondo*

L'assunzione della «laicità» come dimensione di tutta la Chiesa non deve essere equivocata con una riduzione della novità cristiana, presente nella *Catholica*, alle coordinate di questo mondo. Se questo avvenisse, il popolo di Dio si risolverebbe in una presenza fra le presenze della storia, e non sarebbe il luogo della presenza altra e nuova dell'Avvento: la sua autenticità non sarebbe più misurata sulla fedeltà all'origine e alla destinazione trinitaria, ma sull'efficacia storica in ordine alla trasformazione del presente. L'«ecclesiocentrismo» integrista cederebbe il posto ad un «ecclesioprassismo», in cui la rilevanza secolare della comunità sarebbe tanto accentuata, da sacrificarne l'identità originale e irriducibile: l'ecclesiologia non può essere trasformata in una teoria della prassi sociale della comunità, impegnata nei processi storico-politici di cambiamento! Chi lo facesse, sottrarrebbe forse la Chiesa all'irrilevanza, in cui è sembrato a volte relegarla la tentazione integrista, ma rischierebbe di smarrire il senso dell'alternativa cristiana, risolvendola in un orizzonte esclusivamente mondano, rispetto a cui il Vangelo trinitario appare del tutto superfluo ed estraneo. È necessario pertanto che l'assunzione della «laicità» come dimensione propria di tutta la Chiesa avvenga senza quei riduzionismi e quelle confusioni, in cui l'identità ecclesiale e lo specifico dei diversi carismi e ministeri vengono dissolti in nome di una presenza storica apparentemente più incisiva.

Una corretta assunzione della «laicità» all'interno dell'ecclesiologia deve porsi su un triplice livello: in primo luogo, sul piano dei rapporti intraecclesiali («laicità» *nella* Chiesa); quindi sul piano della comune responsabilità dei battezzati nei confronti del mondo e della mediazione da realizzare fra la salvezza

e la storia («laicità» *della* Chiesa); infine, sul piano del riconoscimento da parte della Chiesa del valore proprio e autonomo delle realtà terrestri («laicità» del mondo, recepita dalla Chiesa). L'affermazione del valore della «laicità» *nella* Chiesa significa l'esigenza di rispettare l'autonomia del mondano al suo interno: i battezzati sono persone, la cui dignità e responsabilità propria devono essere riconosciute e promosse. I diritti umani — espressione altissima della «laicità» nel suo senso autentico — sono un valore assoluto e inalienabile, anche nell'ambito dei rapporti intraecclesiali: non esiste autorità, che sia autorizzata a misconoscerli. L'assunzione del valore della «laicità» nella Chiesa rende perciò cauti nei confronti dell'uso della categoria di «sacro» in rapporto al potere, che un uomo può esercitare su un altro uomo: l'autonomia e la creatività dei singoli non devono essere represse in nome di un'obbedienza cieca e immotivata; il diritto alla libertà di ricerca, di espressione, di scelte storico-politiche differenti, non va sacrificato in nome di un'uniforme disciplina ecclesiastica, che esige a ragione l'unità nel necessario, ma non può pretenderla nel contingente. Il clima adeguato all'espressione del valore della «laicità» nella Chiesa è allora quello della tolleranza e del dialogo: esso si fonda teologicamente sull'ecclesiologia di comunione, che, riconoscendo l'opera propria e originale dell'unico Spirito in ciascun battezzato e in ciascuna Chiesa locale o particolare, vede l'unità arricchita e non mortificata dalla diversità. «Laicità» nella Chiesa viene così a significare la libertà del cristiano, il primato della coscienza e della motivazione interiore rispetto all'osservanza formale, la responsabilità di ciascuno in ordine alla crescita della comunità verso la pienezza della verità.

L'espressione «laicità» *della* Chiesa vuol esprimere, invece, la responsabilità che tutti i battezzati hanno nei confronti dell'ordine temporale: in tal senso, la «laicità» è vista «come dimensione della missione dell'incarnazione nella storia»[45], che scaturisce dall'ordinazione al servizio insita nell'antropologia di grazia e nella pienezza della *Catholica*. Ogni battezzato è chiamato a farsi presente alla situazione storica in cui è posto, esercitando il ruolo critico-profetico, che il confronto fra la Parola della fede e il presente suscita in lui. Questo discernimento non avviene nella solitudine, ma nella ricchezza di rapporti della comunione ecclesiale: tutti i cristiani, ognuno secondo il carisma ricevuto, devono cooperare con gli altri all'evangelizzazione della comunità e della storia; tutti sono perciò corresponsabili, tanto all'interno della vita ecclesiale, quanto nel rapporto col mondo, e devono mettere a servizio i propri doni lì dove lo Spirito chiama ciascuno, in un rapporto di comunione articolata e dinamica fra i vari ministeri e carismi. In questa prospettiva, la rigida separazione fra sacro e profano è superata nella « cattolicità » della Chiesa: se lo Spirito soffia dove vuole, non si deve escludere la sua azione in nessun luogo in nome di classificazioni estrinseche, anche se sarà sempre possibile e doveroso riservare degli spazi specifici di luogo e di tempo per Dio. Ciò che si vuole affermare è che « la signoria di Dio abbraccia tutto l'uomo e la vita. Non c'è sacro come luogo separato ed esclusivo del divino, e non esiste profano come luogo in cui Dio è assente e al quale è disinteressato »[46]. Ogni situazione mondana è, allora, suscettibile di essere vissuta in rapporto alla promessa della fede, e perciò vagliata e orientata dalla « riserva escatologica », che è propria del cristiano. Non esistono ambiti separati — il sacro e il profano, Dio e Cesare — dei quali ciascuno avrebbe i suoi specialisti esclusivi: esiste l'unico ambito dell'esistenza, con la complessità dei rapporti concreti che la costituiscono, nei quali il cristiano deve situarsi, col suo carisma e il suo ministero specifico, nel rispetto dell'autonomia delle realtà terrestri (« rendendo a Cesare quel che è di Cesare »), e nella permanente apertura al primato dell'orizzonte del Regno (« e a Dio quel che è di Dio »). La « laicità » *della* Chiesa viene così a dire la corresponsabilità di tutti i battezzati nel processo di mediazione fra la salvezza e la storia, in una presenza alla vicenda umana capace di coniugare la fedeltà al mondo presente alla fedeltà al mondo che deve venire, senza risolvere l'una nell'altra, mantenendole anzi entrambe in un fecondo, anche se complesso, rapporto dialettico. La concezione della Chiesa, che si profila sotto queste indicazioni, è quella di un'ecclesiologia totalmente missionaria, dove è ristabilito il ruolo essenziale del rapporto « ad extra » della comunità cristiana, come era nella Chiesa dei martiri, e la totalità dei battezzati, nell'articolazione che le è propria e costitutiva, è proiettata fuori di sé, verso il mondo cui è inviata.

---

[45] L. Sartori, *La laicità nella dottrina del Vaticano II*, in *Laicità nella Chiesa*, o. c., 65.

---

[46] B. Maggioni, *Bibbia e laicità*, in *Laicità nella Chiesa, o. c.*, 23.

Infine, l'assunzione del valore della « laicità » in ecclesiologia comporta il riconoscimento da parte della Chiesa della dignità propria e dell'autonomia delle realtà terrestri, il rispetto cioè e l'attenzione verso la « laicità » del mondo. L'« ecclesiocentrismo » deve essere qui superato mediante un'ecclesiologia dialogica e ministeriale: una Chiesa in dialogo e al servizio di tutti gli uomini riconosce facilmente di non essere la depositaria esclusiva del bene e del vero, e si apre alla ricchezza di ogni situazione storica, per coglierne i valori originali, come anche le resistenze, in rapporto a cui proporre la parola evangelica. Ciò esige un rapporto sereno, anche se criticamente vigile, con le culture: se sarà sempre necessario rifiutare ogni identificazione esclusiva fra il messaggio della fede e una cultura, per non svuotare la permanente eccedenza della novità cristiana, sarà ugualmente necessario individuare la specificità positiva di ogni mondo culturale, per metterlo in comunicazione reale e reciprocamente feconda con la testimonianza dell'Evangelo. Questo rapporto richiede non solo disponibilità all'ascolto e al dialogo con le posizioni più diverse, ma anche il riconoscimento « della specificità del momento "culturale", per rapporto al momento "fede", dentro la coscienza morale »[47]. Non è insomma possibile procedere per deduzioni dal messaggio rivelato di fronte alla varietà delle situazioni storiche, cercando la risposta già pronta agli interrogativi e alle urgenze del presente: è sempre necessario vivere la fatica del discernimento e della mediazione culturale, dove i poli da rapportare — la cultura e il Vangelo, la salvezza e la storia — vengano entrambi presi sul serio nella loro autonomia reciproca, nei loro condizionamenti e nelle loro resistenze, pur restando fermo il primato della Parola di Dio, normativa e fontale per la vita di fede. Solo a questo prezzo si attuerà l'inculturazione del messaggio, senza la quale l'annuncio risulta vuoto o insignificante, e si realizzerà di fatto il dinamismo intrinseco alla « cattolicità » della Chiesa, intesa come dono e vocazione alla pienezza del Cristo. Senza la recezione attenta e critica della « laicità » del mondo, senza il dialogo aperto e disponibile con l'interlocutore mondano, la Parola resta soffocata: al contrario, è in questa recezione e in questo dialogo che essa sprigiona la sua forza critica e liberante rispetto a tutte le culture e a tutte le situazioni umane. L'ecclesiologia del dialogo e del servizio non è perdita dell'identità ecclesiale, ma il suo ritrovamento al livello più alto, che è quello della domanda evangelica di perdere la propria vita per salvarla (cfr. Mt 10,39). La recezione della « laicità » del mondo appare allora come una dimensione dalla quale non può prescindere una Chiesa, che voglia essere presenza di salvezza per tutto l'uomo, in ogni uomo.

---

[47] L. Sartori, *La laicità nella dottrina del Vaticano II, o. c.*, 55.

c) *Comunione, testimonianza e servizio*

Il rapporto fra la Chiesa e il mondo, letto alla luce del dinamismo delle missioni divine in cui è inserito, può essere caratterizzato efficacemente nel triplice atteggiamento della comunione, della testimonianza e del servizio. La Chiesa vive la sua missione nel mondo anzitutto attraverso l'esperienza e la crescita della propria *comunione* (κοινωνία): offrendosi come luogo di pace e di riconciliazione, dove la carità è principio ispiratore e norma suprema, la comunità dei discepoli realizza la forma di quella « comunità alternativa », che irradia la luce dell'alleanza escatologica, e suscita, con l'attrazione che esercita, l'universale « pellegrinaggio dei popoli ». In questo senso, non c'è servizio più alto che la Chiesa possa rendere agli uomini, che quello di offrire loro un esempio concreto ed accessibile di fraternità della riconciliazione, nutrita dal dono di Dio ed attiva nella reciproca accoglienza e solidarietà: « La Chiesa, il mondo riconciliato » (*Mundus reconciliatus Ecclesia*)! [48]. Certo, la lunga storia dei conflitti e delle lacerazioni all'interno dell'unità ecclesiale è una dolorosa contraddizione rispetto a questa vocazione altissima: occorre tuttavia sottolineare che la comunione realizzata in questo mondo è e resta sempre solo un anticipo e una promessa, non la realtà stessa pienamente compiuta dell'unione dei molti in Dio e con lui. Ciò che allora è richiesto

---

[48] Sant'Agostino, *Sermo 16*, 8: *PL* 38,588. G. Ruggieri, *Chiesa e mondo*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, 300-328, sottolineando come il problema fondamentale dei rapporti fra Chiesa e mondo stia nella capacità di comporre accoglimento e giudizio, ritiene insufficienti i modelli, cui si è spesso ispirata la prassi ecclesiale, della mediazione metafisico-religiosa e della mediazione etica nei confronti del mondo, a favore di un modello fondato sull'affermazione « che la Chiesa è simbolo dell'unità della storia stessa e del mondo e che, conseguentemente, essa può svolgere questa funzione attraverso la capacità di porre, dentro il mondo e la storia, metafore della riconciliazione » (321).

ai cristiani non è la perfetta realizzazione della riconciliazione, impossibile in questo mondo, che sarebbe già altrimenti la meta, ma la tensione onesta e vigile verso di essa, nutrita d'invocazione e di continua conversione. « Siamo nel Cristo... e siamo ancora nel mondo » [49]: è la coniugazione di questa duplice appartenenza, che i credenti devono mostrare al mondo nell'esercizio della fede e della carità. La loro unione al Signore Crocifisso, nutrita specialmente del suo Corpo eucaristico, li fa già Corpo ecclesiale, anche se sarà sempre di nuovo necessario per ognuno uscire da sé e andare verso gli altri, accogliere gli altri in sé con amore e condividere i doni ricevuti. La comunione ecclesiale è, insomma, inseparabilmente grazia e compito: di essa si vive, ad essa si attinge, ma per essa si deve essere pronti a dare la vita, nel sacrificio quotidiano di sé, in cui risplende qualcosa di quella carità di Dio, che sola vince il mondo.

La comunione risulta così inseparabile dalla *testimonianza* (μαρτυρία): la Chiesa non annuncia se stessa, ma il suo Signore; a lui, anzi, essa sa di essere totalmente relativa. Perciò, la comunità ecclesiale ama il mondo con l'amore con cui Cristo lo ha amato e per il quale si è consegnato sulla Croce per la salvezza di tutti: un atteggiamento di simpatia e di amicizia verso il mondo, capace di rispetto e di attenzione, nella proposta gioiosa dell'Evangelo e nell'assunzione di tutti i valori umani dovunque presenti attraverso il dialogo, è l'espressione irradiante di questo amore del mondo, che deve ispirare la comunione ecclesiale nel suo situarsi in rapporto alla società complessa, in mezzo a cui opera. Al tempo stesso, per questo stesso amore la Chiesa deve contestare il mondo in ciò in cui si oppone alle esigenze di Dio e alla riconciliazione, a cui egli chiama tutte le genti nell'Israele della pace finale. In questa dialettica di prossimità e di separazione, di donazione e di giudizio, di compassione e di confronto dialettico, risiede lo specifico della testimonianza, che il popolo santo deve rendere al mondo, dando ragione della speranza che è in lui: « Se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate... né vi turbate, ma adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza» (1Pt 3,14-16). Nel clima dell'adorazione, i cristiani attingono forza anche nell'ora della prova e della persecuzione, per testimoniare con dolcezza e rispetto verso tutti la speranza più grande, che riempie il loro cuore, e che è la vittoria del Risorto e la contraddizione di questa vittoria rispetto a tutte le croci del presente. Per il cristiano «il mondo ha un duplice carattere: da una parte è l'ambiente nel quale si svolge continuamente la lotta contro le rovinose potenze del peccato e della morte; dall'altra è la creazione mai rinnegata da Dio, destinata a essere liberata con le forze salvifiche di Cristo e perfezionata un giorno nella “nuova creazione” (Ap 21,5). Per questa ragione anche il cristiano non troverà mai pace nel suo incontro col mondo; non accetterà né abbraccerà unilateralmente il mondo, ma nemmeno potrà mai negarlo in blocco e rigettarlo da sé. Anche la Chiesa si trova in questa situazione col “mondo”: distaccata dal mondo per la sua caducità e nullità, e tuttavia rivolta ad esso per la sua bontà creaturale e per il suo destino escatologico; e per tutti e due gli atteggiamenti da parte di Cristo le è affidato un compito: tener testa al mondo ribelle a Dio, ma ricondurre sotto il suo Capo, Cristo, e sotto il dominio universale di Dio, il “tutto” che anela alla redenzione»[50].

---

[49] Id., *In Joannem*, Tract. 81, 4: *PL* 35,1842: « Sumus in Christo... Sumus adhuc in hoc saeculo ».

Anche in questo compito di testimonianza pesano i tanti contro-segni, che la storia della cristianità presenta, del compromesso col mondo, ed incidono le tante forme di semplice e radicale fuga dal mondo, in nome di un autentico «disprezzo del mondo» («contemptus mundi»): anche qui giudizi univoci rischiano di essere semplificanti e di non rendere testimonianza alla verità. In molti casi, il Vangelo è stato annunziato proprio attraverso la radicalità di una separazione dal mondo, mentre non di rado, anche nelle forme più mondane in cui ha potuto esprimersi la cosiddetta «situazione di cristianità», storie di santità e di carità evangelica hanno fatto rifulgere la luce del Cristo nella sua Chiesa in piena osmosi col mondo. Ciò che il compito di testimonianza richiede non è di assolutizzare una formula, ma di vivere la costante passione per la causa dell'Evangelo, in modo da determinare di volta in volta la via migliore per rendere testimonianza nel mondo a ciò che è più del mondo, e che in Gesù Cristo ci è stato rivelato e promesso. Ciò che viene richiesto ai credenti è di non separare mai la fedeltà al mondo presente dalla fedeltà al mondo che deve venire, per rendere ragione di questa in quella, fino a portare nella propria carne il pungolo della lacerazione, che ciò può comportare. Avere a cuore l'Eterno ed esserne segnali credibili in un universo spesso privo di segni, è il compito alto, affidato alla missione profetica della Chiesa. Soprattutto, perciò, è la vigilanza l'atteggiamento, che il mandato di essere testimone del Signore fino agli estremi confini della terra domanda alla Chiesa e ad ognuno dei discepoli del Salvatore: «Siate vigilanti, fissate ogni speranza in quella grazia, che vi sarà data quando Gesù Cristo si rivelerà» (1Pt 1,13).

È, infine, il *servizio* (διακονία) il volto concreto della missione della Chiesa nel mondo: «Tutti i fedeli nelle loro condizioni di vita, nei loro impegni o situazioni, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto accolgono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale (*in ipso temporali servitio*), la carità con la quale Dio ha amato il mondo»[51]. Il servizio è l'atteggiamento scelto da Gesù stesso per stare in mezzo ai suoi: «Io sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,27). Nella sequela di lui, la Chiesa sa di esistere nel mondo per servire e realizzare così la causa di Dio, che è anche la causa della più profonda e piena umanità dell'uomo. Nel servizio ecclesiale si esprime lo stesso movimento della carità eterna, che ha spinto Gesù, da ricco che era, a farsi povero per noi, perché noi diventassimo ricchi per mezzo della sua povertà (cfr. 2Cor 8,9). È il mistero della divina «condiscendenza» (συγκατάβασις), dell'infinita compassione d'amore, che suscita le missioni del Figlio e dello Spirito e diventa ispirazione ed anima della missione ecclesiale: «Occorre riprendere la strada del servizio, che è la strada della condiscendenza, della condivisione, del coinvolgimento in presa diretta nella vita dei poveri. È una strada difficile, perché attraversa le tentazioni subdole della delega... Però è l'unica strada che ci porta alle sorgenti della nostra regalità. E l'unica porta che ci introduce nella casa della credibilità perduta è la “porta del servizio”»[52].

---

[50] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 198.

[51] *Lumen Gentium*, 41.

[52] A. Bello, *Stola e grembiule*, Molfetta 1993, 28. Cfr. per un'ecclesiologia a partire dai poveri: F. Marton, *Comunione e comunità a partire dai poveri*, Bologna 1974; J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981.

Come le missioni divine comportano anzitutto un ingresso nella storia umana e poi un'opera di redenzione e di salvezza, così, secondo la non debole analogia che unisce Incarnazione e Chiesa, il servizio, in cui prende volto la missione ecclesiale, è fatto di condivisione e di azione profetica. A imitazione del Verbo, che è stato anzitutto il Dio-con-noi, la Chiesa è chiamata ad essere "con" gli uomini e le donne cui è inviata, nella compagnia della vita e della storia vissute insieme. Questo implica per la comunità tutta attiva nella missione l'esigenza di condividere con coloro, in mezzo a cui opera, gioie e speranze, tristezze e angosce, povertà e beni, cultura e linguaggio, per crescere insieme con tutti nella dignità di persone umane, fino all'espressione piena, consapevole e libera della figliolanza divina, offerta in Gesù Cristo ed accolta nella fede. All'essere "con" si unisce per la missione ecclesiale il compito non meno esigente dell'essere "per": l'azione profetica della carità passa attraverso l'analisi delle cause della miseria e della sofferenza umana, per contribuire alla loro rimozione ed educare alla giustizia del Regno, che è stimolo critico e riserva escatologica rispetto ad ogni realizzazione incompiuta di giustizia umana. L'esercizio della carità politica appare qui una forma alta ed esigente della vocazione della Chiesa al servizio, e non va in alcun modo confuso con un uso strumentale del potere spirituale ai fini del conseguimento o del mantenimento di un potere mondano: « Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune; così da mostrare pure con i fatti come possano armonizzarsi l'autorità e la libertà, l'iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale, la opportuna unità e la proficua diversità. Devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista... mai però è lecito anteporre il proprio interesse al bene comune »[53]. Nel servizio la Chiesa si fa prossimo, e la sua azione missionaria di « raccolta » dell'Israele finale trova nei gesti e nel volto della carità la sua espressione luminosa, più di ogni altra capace di attrarre il promesso « pellegrinaggio dei popoli ».

---

[53] *Gaudium et Spes*, 75.

8.3. MISSIONE ED « ÉSCHATON »

La Chiesa, che viene dalla Trinità ed è formata a immagine della comunione trinitaria, non ha il suo destino ultimo in questo mondo, ma va verso la Trinità nel cammino del tempo. La Trinità è origine, grembo e patria della comunione ecclesiale. « Oriens ex alto », sgorgante dall'iniziativa divina dell'amore, la Chiesa tende verso l'alto, per raggiungere il giorno escatologico in cui Dio sarà tutto in tutti, e il mondo intero sarà la sua patria nella gioia dello *shalôm* universale. Essa sa che questo giorno è già iniziato, anche se ancora non è pienamente compiuto: la resurrezione di Cristo ha creato un mondo nuovo, ha dato inizio a una nuova età, ha inaugurato l'« ottavo giorno ». Il tempo della Chiesa è il « frattempo » fra il dono già ricevuto e la promessa non ancora realizzata: perciò, tutto nell'essere e nell'agire del popolo di Dio è segnato dalla tensione fra il « già » e il « non ancora », dall'ansia e dalla speranza dell'attesa (*indole escatologica del popolo di Dio*). In questa condizione di pellegrinaggio la meta è sempre presente, come incessante richiamo all'intera Chiesa ad essere il popolo dei santi, che irradi su tutte le genti la luce del Signore, nonostante le resistenze e le ombre del peccato (*universale vocazione alla santità*). Della Chiesa santa, che accoglie il dono e lo offre, ponendosi fra gli uomini come anticipazione militante del compimento del mistero dell'alleanza, è offerta una « icona » fedele, percepita come tale sin dai tempi più antichi della cristianità, in Maria, Vergine, Madre, Sposa (*l'« icona » escatologica della Chiesa*).

a) *L'indole escatologica del popolo di Dio*

« Provvisoriamente, il mondo nuovo si inserisce nell'antico. L'ottavo giorno non esiste che negli altri sette. D'ora in poi, perciò, l'uomo farà parte quaggiù di due città, ricettacoli di due mondi. Egli non cessa di appartenere ad una città terrestre perché non cessa di essere uomo, e uomo della terra; ma non è più legato ad essa con gli stessi vincoli esclusivi, perché egli è introdotto in una città nuova in cui si svolge la sua esistenza. Questa città nuova, custode e matrice del nuovo universo, è la

Chiesa »[54]. Il popolo di Dio vive così della tensione fra il primo ed il secondo avvento del suo Signore, ricco del dono già ricevuto e proteso al compimento di quanto della nuova creazione non ancora è stato realizzato: « La promessa restaurazione che aspettiamo è già incominciata in Cristo, è portata innanzi nella missione dello Spirito Santo e per mezzo di lui continua nella Chiesa... Già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cfr. 1Cor 10,1) e la rinnovazione del mondo è stata irrevocabilmente fissata e in un certo modo realmente è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta »[55]. La redenzione, già presente e all'opera grazie alla riconciliazione compiuta in Cristo e all'azione dello Spirito Santo nel suo Corpo ecclesiale, non è, tuttavia, ancora pienamente compiuta: il tempo della Chiesa non è ancora l'ultimo tempo, ma il tempo « penultimo », nel quale deve essere portata alla sua pienezza la salvezza già incominciata: « Fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cfr. 2Pt 3,13), la Chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature, le quali sono nel gemito e nel travaglio del parto sino ad ora e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cfr. Rm 8,19-22) »[56].

La dimensione escatologica viene così a pervadere l'intera realtà ecclesiale: « Ecclesia viatorum », Chiesa dei pellegrini, la comunione della *Catholica*, generata da Cristo nello Spirito, per lo stesso Cristo nell'unico Spirito di vita va verso il Padre. L'« exitus a Deo », l'uscita del mondo da Dio per un atto di puro e gratuito amore, è proteso al « reditus ad Deum », che è il ritorno del mondo alla sua patria vera, di cui la Chiesa è anticipazione e caparra: il dono ricevuto è inizio e promessa, che, pur saziando l'attesa, la rende al tempo stesso più viva ed intensa. Il futuro promesso diventa la qualità dell'essere e dell'agire ecclesiali, la dimensione che tutto raggiunge e vivifica, il richiamo della fine, che dà senso e valore ad ogni passo del cammino, « l'aurora dell'atteso nuovo giorno che colora ogni cosa della sua luce »[57].

---

[54] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 206.
[55] *Lumen Gentium*, 48.
[56] *Ib.*
[57] J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1971², 10.

Il luogo in cui il « già » si fa presente nella comunità ecclesiale per lievitarla incessantemente verso il « non ancora » è, per eccellenza, l'eucaristia: il Signore risorto, « sedendo alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa unirli più strettamente a sé e, col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue, renderli partecipi della sua vita gloriosa »[58]. Attraverso il suo memoriale pasquale, Cristo si comunica al popolo dei pellegrini nella fede e, mentre è per ciascuno caparra di gloria, fa crescere l'intera comunità verso il compimento: nell'evento eucaristico il « non ancora » promesso diventa sempre più esperienza « già » condivisa. La tensione escatologica pervade tutta la Chiesa eucaristica: l'eucaristia è, in tal senso, il sacramento della speranza ecclesiale[59], il convito pasquale, « nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura »[60], l'alimento, grazie al quale l'attesa delle cose ultime, venienti e nuove, è di continuo ravvivata e nutrita nel popolo santo di Dio.

Da questa « indole escatologica » deriva alla Chiesa anzitutto la consapevolezza della propria relatività: essa riconosce di non essere un assoluto, ma uno strumento, non un fine, ma un mezzo, non « domina », ma povera e serva nella sua condizione di pellegrina. Il popolo di Dio sa di essere in cammino, popolo in esodo verso la patria promessa, teso verso un compimento, che non si avrà « se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose (At 3,21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (cfr. Ef 1,10; Col 1,20; 2Pt 3,10-13) »[61]. In questa condizione esodale, nessuna acquisizione, nessun successo deve temperare nella Chiesa l'ardore dell'attesa: ogni presunzione di essere arrivati, ogni « estasi dell'adempimento » è tentazione e freno. La Chiesa non è già il Regno nella gloria, ma solo il Regno iniziato, « praesens in mysterio »[62]: essa porta in sé la figura fugace di questo mondo e vive il gemito e il travaglio del nascere dei cieli nuovi e della terra nuova. Ogni identificazione terrena del Regno va rifiutata: la Chiesa è « in via et non in patria », e perciò « semper reformanda », chiamata a incessante rinnovamento e continua purificazione, non appagata e non appagabile da qualsiasi conquista umana. Nello stupore della lode, nella fatica del servizio, nell'annuncio della Parola, nella celebrazione del sacramento, nella contemplazione della fede, la Chiesa sa di doversi lasciare sempre più possedere dal suo Sposo, per « tendere incessantemente verso la pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[63]. Nulla è più lontano dallo stile di una Chiesa non dimentica della Patria, che un atteggiamento di trionfalismo, di cedimento di fronte alla seduzione del potere presente e del possesso in questo mondo. Il popolo di Dio, nato ai piedi della Croce e pellegrino nel lungo Venerdì Santo che è la storia dell'uomo sulla terra, non dovrà mai scambiare le pallide luci di qualche gloria mondana con la luce della Gloria promessa nella vittoria di Pasqua. Finalità ultima della Chiesa non è affermarsi secondo le misure della grandezza di questo mondo, ma cantare un giorno il suo « Nunc dimittis », come il vecchio Simeone, quando si leverà per tutti, senza più veli, la « luce delle genti ».

---

[58] *Lumen Gentium*, 48.
[59] Cfr. ad esempio J.-M. R. Tillard, *L'eucaristia, pasqua della Chiesa*, Roma 1969², 289ss.
[60] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 47.
[61] *Lumen Gentium*, 48.
[62] *Ib.*, 3.

L'indole escatologica porta così la Chiesa a relativizzare anche le grandezze di questo mondo: tutto è sottoposto al giudizio della promessa del Signore. La presenza dei cristiani nella storia è nel segno dell'esilio e della lotta: « ''Finché abitiamo in questo corpo siamo esuli lontani dal Signore'' (2Cor 5,6) e avendo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi (cfr. Rm 8,23) e bramiamo di essere con Cristo (cfr. Fil 1,23). Dalla stessa carità siamo spronati a vivere più intensamente per Lui, che per noi è morto e risuscitato (cfr. 2Cor 5,15). E per questo ci sforziamo di essere in tutto graditi al Signore (cfr. 2Cor 5,9) e indossiamo l'armatura di Dio per potere star saldi contro gli agguati del diavolo e resistere nel giorno cattivo (cfr. Ef 6,11-13) »[64]. In nome della speranza più grande, che la anima, la Chiesa sarà allora sovversiva e critica verso tutte le miopi realizzazioni delle speranze di questo mondo: presente ad ogni situazione umana, solidale col povero e con l'oppresso, non le sarà lecito identificare la sua speranza con una delle speranze della storia. Questa vigilanza critica non significa, però, disimpegno o testimonianza della grazia « a buon mercato »: essa è, al contrario, costosa ed esigente. Si tratta di assumere le speranze umane e di verificarle al vaglio della resurrezione del Signore, che da una parte sostiene ogni impegno autentico di liberazione e di promozione umana, dall'altra contesta ogni assolutizzazione di mete terrene. In questo duplice senso, la speranza ecclesiale, speranza della resurrezione, è resurrezione della speranza: essa dà vita a quanto è prigioniero della morte e giudica inesorabilmente quanto presuma di farsi idolo dei cuori e della vita. In nome della sua « riserva escatologica » la Chiesa non può identificarsi con alcuna ideologia, forza partitica o sistema, ma di tutti deve essere coscienza critica, richiamo dell'origine prima e della destinazione ultima, stimolo affinché si promuova tutto l'uomo in ogni uomo. Il popolo di Dio, memore della patria, è scomodo e inquietante, libero per la fede e servo per amore, tutt'altro che strumento del sistema, o soggetto del compromesso o del disimpegno spiritualista. La meta, che fa i cristiani stranieri e pellegrini in questo mondo, non è sogno che alieni dal reale, ma forza stimolante dell'impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato nell'oggi del mondo[65].

Infine, il richiamo della patria, già pregustata nella promessa e nel dono, riempie la Chiesa di speranza e di gioia: la sua indole escatologica è anticipazione della vittoria sul dolore, sul male e sulla morte. « Stimando dunque che ''le sofferenze del tempo presente non sono adeguate alla futura gloria, che si manifesterà in noi'' (Rm 8,18; cfr. 2Tim 2,11s), forti nella fede aspettiamo ''la beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo'' (Tt 2,13) »[66]. Nonostante le prove e le contraddizioni del presente, il popolo di Dio esulta già nella speranza, che la promessa divina ha acceso nella sua fede: sostenuta da questa speranza, garanzia certa che l'ultima parola della storia non saranno il dolore, il peccato e la morte, ma la gioia, la grazia e la vita, la Chiesa è pellegrina verso la meta, già ora esultante per essa. In lei si realizza la parola del Salmo: « Quale gioia quando mi dissero: Andremo alla casa del Signore! » (Sal 122,1). La gioia non nasce nella coscienza dei credenti dalla presunzione di edificare con le loro mani una scala verso il cielo, una sorta di nuova torre di Babele del mondo, prigioniero di sé: la pace e la forza della Chiesa sono radicate nella sua vocazione escatologica, nella certezza che lo Spirito del Signore è già all'opera in lei per edificare nel tempo degli uomini l'avvenire promesso da Dio. Dio « ha tempo » per l'uomo e costruisce con lui la sua casa: la Gerusalemme, sospirata ed attesa, scende già dal cielo (cfr. Ap 21,2). Ai credenti resta il compito di vivere il mistero dell'Avvento nel cuore della vicenda umana: « Lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! » — ad essi il Vivente risponde: « Sì, vengo presto! » (Ap 22,17.20). La riscoperta dell'origine, della forma e della destinazione trinitaria della Chiesa, fa così risuonare in modo nuovo nell'ecclesiologia e nella prassi della fede il messaggio della speranza, impegnativa e gioiosa, che nasce dalla buona novella...

---

[63] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 8.

[64] *Lumen Gentium*, 48.

[65] Cfr. il capitolo IV della *Gaudium et Spes* sulla missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Cfr. pure I. Ellacuría, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Brescia 1992.

[66] *Lumen Gentium*, 48.

b) *L'universale vocazione alla santità nella Chiesa e la vita religiosa come segno*

Per porsi quale segno levato fra i popoli e attirarne l'universale pellegrinaggio salvifico, la Chiesa è chiamata a risplendere per la sua *santità*, per la sua incondizionata appartenenza a Dio, cioè, che la separa fra le genti per lui e al tempo stesso l'invia alle genti in suo nome. La Chiesa è santa sul piano dell'ontologia della grazia, perché, santificata da Cristo, che l'ha acquistata consegnandosi alla morte per lei, è mantenuta nella santità grazie allo Spirito, che la pervade incessantemente: « Noi crediamo che la Chiesa... è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato ''il solo santo'', ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Perciò tutti nella Chiesa... sono chiamati alla santità »[67]. La chiamata alla santità nel popolo di Dio si fonda dunque sulla « santità ontologica » dell'appartenenza

---

[67] *Ib.*, 39.

a lui, in forza dell'elezione e della grazia sacramentale, e sulla conseguente missione che la Chiesa ha di risplendere quale « nazione santa » per attirare l'universale « pellegrinaggio dei popoli ». Si comprende, perciò, perché la chiamata alla santità nel popolo di Dio sia universale e vada colta anzitutto nel suo significato ecclesiale e nel suo valore messianico: « Come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d'un tempo, quando eravate nell'ignoranza, ma ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta; poiché sta scritto: ''Voi sarete santi, perché io sono santo'' » (1Pt 1,14-16; cfr. Lv 19,2). Ogni concezione intimistica o individualistica della santità viene superata in quest'orizzonte fortemente ecclesiale ed escatologico della missione: « Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia » (1Pt 2,9s). Di conseguenza, il programma fondamentale della vita cristiana, che vale per tutti i battezzati, nessuno escluso, si condenserà nell'impegno a « divenire quel che si è »: « I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta »[68].

La santità, di cui la Chiesa deve risplendere per adempiere la sua missione salvifica e a cui tutti i suoi figli sono perciò chiamati, è anzitutto dono, grazia, comunicazione libera e gratuita che la Trinità Santa fa all'uomo della sua stessa vita: e poiché Dio è amore, l'essenza di questo dono sarà la carità. « ''Dio è amore; chi sta nell'amore, dimora in Dio e Dio dimora in lui'' (1Gv 4,16). Ora Dio ha largamente effuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (cfr. Rm 5,5); perciò il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio»[69]. Quest'idea della santità come amore che viene «dall'alto» è peraltro tradizionale: a partire dalle origini attraverso l'ininterrotta vicenda cristiana, l'essenza della santità è stata vista nella carità, donata dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo, specialmente attraverso i sacramenti della fede[70]. Perciò tutti i battezzati ne sono partecipi. A questo dono, però, i credenti devono corrispondere nella libertà: per questo, la santità è non di meno impegno, adesione libera ed esigente al disegno del Signore su ciascuno, risposta che porta a dare gratuitamente quanto gratuitamente ci è stato donato. Il dono esige accoglienza e risposta, commisurate a ciò che Dio dà a ciascuno di fare: «Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura di doni di Cristo, affinché, seguendo il suo esempio e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con tutto il loro animo si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo»[71].

---

[68] *Ib.*, 40. Cfr. M. Labourdette, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, opera collettiva diretta da G. Baraúna, Firenze 1967^3, 1033-1044.

Una densa «cifra» dell'*Ecclesia Sancta*, un vero e proprio rimando simbolico-profetico ai valori costitutivi dell'essere e dell'agire della Chiesa, nel suo impegno di risposta alla chiamata alla santità, si può riconoscere nella *vita religiosa*[72]: «Pur dovendo sempre i discepoli manifestare l'imitazione e la testimonianza della carità e dell'umiltà di Cristo, si rallegra la madre Chiesa di trovare nel suo seno molti uomini e donne, che seguono più da vicino questo annientamento del Salvatore e più chiaramente lo mostrano, abbracciando la povertà nella libertà dei figli di Dio e rinunciando alla propria volontà: essi cioè, in ciò che riguarda la perfezione, si sottomettono a un uomo per Dio al di là della stretta misura del precetto, al fine di conformarsi più pienamente a Cristo obbediente... La professione dei consigli evangelici appare dunque come un segno, che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana. Poiché infatti il

---

[69] *Lumen Gentium*, 42.

[70] Cfr. I. Iparraguirre, *Natura della santità e mezzi per conseguirla*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 1045-1059. Cfr. ad esempio san Tommaso, *Summa Theologica* II II^{ae} q. 184 a. 1.

[71] *Lumen Gentium*, 40.

[72] Cfr. su quanto segue tra l'altro H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985; *Religiosi e Chiesa particolare*, Torino 1986; J.-M. R. Tillard, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Alba 1976^2.

popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste. Parimenti lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita, che il Figlio di Dio prese quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano. Infine, in un modo speciale manifesta l'elevatezza del regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante e la infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa»[73].

Nella vita religiosa il dono di Dio e il compito che ne consegue per la creatura in ordine alla realizzazione della vocazione alla santità sono congiunti nella forma della memoria attualizzante, della coscienza critica e dell'anticipazione escatologica. I religiosi sono chiamati anzitutto ad essere la vivente, efficace memoria dell'iniziativa trinitaria, che costituisce la Chiesa come popolo dei santi, eletti ed amati dall'Eterno, testimoniando l'assoluto primato dell'opera di Dio sull'uomo, specialmente mediante l'approfondimento fedele della dimensione contemplativa della vita, in cui la creatura si lascia fino in fondo e docilmente plasmare dal dono veniente dall'alto. In rapporto al «frattempo» del popolo di Dio, pellegrino fra il già e il non ancora della promessa, i religiosi possono poi proporre la figura concreta di una comunione di beni e di servizi, orientata alla testimonianza e all'esercizio della carità, che è immagine densa della Chiesa intera, comunione fraterna, segno levato fra le genti per convocarle nell'alleanza offerta dal Signore. In rapporto alla patria trinitaria, verso cui la comunità cristiana avanza nella fede e nella speranza, i religiosi, mediante la consacrazione integrale del loro essere al Regno veniente di Dio, possono costituire la densa «cifra» dell'indole escatologica di tutta intera la «comunione dei santi».

Lo stato religioso, vissuto nel dono totale di sé a Dio sommamente amato, viene così a caratterizzarsi per una ricchissima ampiezza di significati, che specificano i vari volti della santità, cui tutti nella Chiesa sono chiamati, e al servizio della cui promozione i religiosi sono specificamente inviati: in quanto la pratica dei consigli evangelici nella vita religiosa costituisce una vera e propria « repraesentatio Christi », essa manifesta il valore cristologico della santità, il suo consistere nella sequela e nell'imitazione di Cristo; in quanto è prova tangibile dell'infinita ricchezza e potenza dello Spirito santificante, che opera nella comunità, lo stato religioso esprime l'aspetto pneumatologico della santità, il suo essere frutto dello Spirito nel cuore di chi docilmente si apre alla sua azione; in quanto devono porsi come segno e strumento di crescita nella comunione ecclesiale, i religiosi sottolineano il valore ecclesiologico della santità, che è di tutta la Chiesa e per tutti nella Chiesa; in quanto, infine, con la loro vita i religiosi sono chiamati ad essere anticipo della città futura, essi richiamano la dimensione escatologica della santità, il suo essere anticipo e profezia del compimento promesso. L'altezza delle esigenze della vita religiosa è dunque dono e compito, che si percepiscono in tutta la loro densità soltanto nella piena inserzione delle comunità religiose nella vita delle Chiese particolari, in mezzo alle quali coloro che fanno professione dei consigli evangelici per la grazia di una vocazione riconosciuta dalla Chiesa devono risplendere come segno profetico e presenza contagiosa della santità, cui tutti sono chiamati.

---

[73] *Lumen Gentium*, 42. 44. Cfr. R. Schulte, *La vita religiosa come segno*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 1063-1092.

È precisamente in rapporto a queste dimensioni della santità, manifestate nel segno che è la vita religiosa, che appare in tutta la sua violenza il dramma del peccato nella Chiesa: santa per la chiamata e la fedeltà di Dio, essa è non di meno peccatrice nelle colpe dei suoi figli. « Casta meretrix »[74], essa « vive sempre ancora del perdono, che la trasforma da prostituta in sposa; la Chiesa di tutte le generazioni è Chiesa per grazia, che Dio si trae fuori sempre di nuovo da Babilonia, dove gli uomini si trovano a vivere secondo le loro forze... Proprio l'assolutezza della grazia include l'insufficienza e la criticabilità degli uomini, ai quali è rapportata. Ma questi uomini... *sono* la Chiesa, una Chiesa che non si può semplicemente staccare da loro, come se fosse qualcosa di proprio, di puramente oggettivo dietro

---

[74] Cfr. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 189-283.

agli uomini; essa vive invece negli uomini, anche se li trascende per quel mistero della benevolenza divina, che essa comunica loro. In questo senso, la Chiesa santa resta sempre in questo tempo anche Chiesa peccatrice »[75].

A partire da questa coesistenza di santità e di peccato, si comprende esattamente in che senso la missionarietà della Chiesa esiga il suo rinnovamento: per risplendere come Israele escatologico, il popolo di Dio deve rendere visibile e attraente la sua santità. Ciò richiede la sua costante purificazione dal peccato, il suo incessante ritorno al Signore e alla sua signoria assoluta in ogni campo del suo esistere storico: « La Chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma (*ad hanc perennem reformationem*) di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno (*qua ipsa... perpetuo indiget*), in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di esporre la dottrina — il quale deve essere diligentemente distinto dallo stesso deposito della fede — sono state, secondo le circostanze di fatto e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesse nel giusto e debito ordine »[76]. Riprendendo quasi alla lettera un'espressione di Lutero — « Ecclesia indiget reformatione »[77] — il Vaticano II sottolinea il carattere doveroso e permanente del bisogno che la Chiesa ha di rinnovamento e di riforma: tutti i cristiani sono chiamati a « esaminare la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è doveroso (*ut oportet*), a intraprendere con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma (*opus renovationis nec non reformationis*) »[78]. Il criterio della vera riforma e dell'autentico rinnovamento « consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione »[79].

---

[75] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 278s.

[76] Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 6. Su questo testo cfr. G. Cereti, *Molte Chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992, 249ss. Cfr. pure Id., *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Verona 1985.

[77] *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ss, I, 627.

[78] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[79] *Ib.*, 6. Un testo magisteriale di grande importanza sul tema della riforma e del rinnovamento della Chiesa è l'Enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, del 6 Agosto 1964: *AAS* 56 (1964) 609-659, su cui cfr. *Ecclesiam Suam. Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 Octobre 1980*, Brescia 1982. Anticipazioni profetiche di grande portata circa la riforma della Chiesa sono contenute nell'opera scritta nel 1832 da A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia 1976^5.

Questo vuol dire che il rinnovamento non si fa scegliendo forme di rottura, che privilegino contro la massa il piccolo gruppo degli eletti, dei «santi»: il rinnovamento è ecclesiale nel suo fine e nei suoi protagonisti. La riforma si fa insieme con tutti: la Chiesa si rinnova veramente, se si rinnova nella comunione della sua fede, in uno sforzo autenticamente «cattolico» di conversione, che non escluda pregiudizialmente nessuno, e non punti a modelli irraggiungibili o impossibili per la maggior parte dei fedeli. In questo senso il rinnovamento «non consiste in una quantità di esercizi ed istituzioni esteriori, ma nell'appartenere unicamente ed interamente alla fraternità di Gesù Cristo... Rinnovamento è semplificazione, non nel senso di un decurtare o di uno sminuire, ma nel senso del divenire semplici, del rivolgersi a quella semplicità vera che è il mistero di tutto ciò che vive... e che in fondo è un'eco della semplicità del Dio uno»[80]. Il vero rinnovamento e l'autentica riforma fanno crescere e non diminuire nella via della santità: ispirato dal primato della carità e dei bisogni pastorali reali, chi intende operare per la riforma della Chiesa, a partire dalla profondità della conversione e del rinnovamento del cuore, agirà nella comunione del tutto senza intolleranze, con la pazienza di rispettare anche i cammini più lenti, nella docilità e nell'obbedienza allo Spirito, che agisce nella tradizione cattolica e apostolica della Chiesa Una. Lo Spirito di santificazione «è spirito d'amore e di comunione fraterna; la sua opera non è propriamente di illuminare l'uno o l'altro, ma di animare e realizzare il Corpo di Cristo. Perciò le condizioni del dono e, si potrebbe dire, del lavoro dello Spirito sono essenzialmente comunitarie... È nel corpo totale che si trova la verità totale; ma proprio così nella comunione del corpo totale ciascuno attinge una verità molto superiore a quella che può comprendere o formulare personalmente»[81]. L'ansia missionaria della santità spingerà allora a crescere insieme con tutti, senza lentezze, ma anche senza impazienze, riconoscendo il misterioso lavoro della grazia, che a volte fa proprio della Chiesa il terreno che copre il seme e lo fa marcire e morire, perché dia frutto per la vita eterna. Una testimonianza eloquente di questo spirito di riforma, nutrito di senso della Chiesa e di amore ad essa,

---

[80] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, *o. c.*, 301. 303.

[81] Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1968^2, 241s: cfr. l'intera trattazione per l'insieme della criteriologia della riforma.

può riconoscersi in una lettera del 1523 di Giovanni von Staupitz al suo amatissimo figlio spirituale, Martin Lutero: «Il mio amore per te non è cambiato... ma mi pare che tu condanni molte cose esteriori che non hanno importanza ai fini della giustificazione... in ogni cosa umana ci sono abusi. Caro amico, ti scongiuro di ricordarti dei deboli. Non condannare cose che sono indifferenti e possono essere credute senza venir meno alla sincerità, ma non tacere in questioni di fede»[82].

c) *Maria, «icona» escatologica della Chiesa*

La Vergine Maria è presentata sin dalle origini cristiane come discepola del Figlio suo, accomunata agli altri discepoli nella testimonianza della gloria manifestatasi in lui (cfr. Gv 2,11s)[83]. Agli albori della Chiesa nascente, Maria compare nella comunità assidua e concorde nella preghiera (cfr. At 1,14): l'esperienza di Pentecoste non le è certamente estranea, tenendo conto specialmente delle analogie della scena con quella dell'annunciazione (cfr. At 2,1-4 e Lc 1,26-38). La testimonianza dei Vangeli riconosce in lei la «discepola» per eccellenza, e perciò la figura del nuovo popolo di Dio, «donna» dell'«ora» del nuovo inizio del mondo (cfr. Gv 2,1-11; 19,25-27 e Ap 12). In quanto «discepola» nella maniera più alta e compiuta, Maria è «membro» vivo ed eminente del popolo di Dio: la singolarità della sua elezione e la straordinarietà dell'opera divina in lei non le impediscono di essere «unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza», e, tramite la sua unione col Figlio, Capo del Corpo ecclesiale, di essere unita a questo stesso Corpo, nel quale appare «veramente Madre delle membra... perché ha cooperato con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra»[84]. «Per questo è anche riconosciuta quale sovraeminente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua immagine ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità»[85]. Le ragioni per cui Maria è ritenuta membro eminente della Chiesa possono essere colte a partire dall'inziativa di Dio e a partire dall'attesa della creatura. Da parte di Dio la Vergine entra nel disegno di elezione che culmina nell'opera riconciliatrice del Figlio: ella è perciò associata dall'eternità all'unità del nuovo popolo dell'alleanza stipulata nella Pasqua di morte e resurrezione di Lui. Da parte della creatura Maria è solidale in Adamo con tutti gli uomini e questa sua solidarietà nell'attesa è la « porta » attraverso la quale lo stesso Figlio di Dio ha voluto farsi solidale con noi, assumendo da lei la carne della nostra condizione umana. Perciò, in nessun modo Maria deve essere separata dal popolo di Dio o situata al di fuori di esso: creatura della Parola di Dio, ella è accomunata all'intero Corpo ecclesiale, suscitato, nutrito e guidato dalla Parola, sebbene in maniera singolare ed eminente, per la singolarità della sua elezione e la perfezione della sua fede.

---

[82] *Martin Luthers Werke*, *o. c.*, *Briefwechsel*, 726.

[83] Su quanto segue cfr. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, Milano 1989^2, che qui riprendo e rielaboro nei vari punti riferiti al rapporto fra Maria e la Chiesa.

[84] Sant'Agostino, *De sancta virginitate* VI: *PL* 40,399.

[85] *Lumen Gentium*, 53.

Membro della Chiesa, la *Vergine* Maria ne è al tempo stesso l'immagine e il modello, proprio a partire dalla sua condizione verginale di « perfetta adoratrice » del Signore: « Così è Maria, così è anche la Chiesa madre nostra: la perfetta adoratrice. Questo è il vertice più alto dell'analogia tra l'una e l'altra »[86]. La Vergine Maria e la Vergine Chiesa sono entrambe totalmente rivolte al primato di Dio: la loro verginità consiste anzitutto nel custodire pura la fede, che le rende accoglienti davanti al mistero e nel vivere fino in fondo la loro obbedienza al Dio vivente e santo. « La verginità che Cristo voleva nel cuore della Chiesa, la protesse prima nel corpo di Maria. La Chiesa non potrebbe essere vergine se non avesse trovato lo sposo, al quale doveva essere data, nel Figlio della Vergine »[87]. « Vergine è la madre di Cristo, vergine è la sua sposa, la Chiesa »[88]. Nella Vergine Maria la Chiesa riconosce perciò alcuni tratti fondamentali da realizzare nella propria vita[89]. Verginità è in Maria anzitutto recettività profonda del suo essere davanti all'agire

---

[86] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 470.

[87] Sant'Agostino, *Sermo* 178,4: *PL* 38,1005. Cfr. H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, Milano 1974, tutto il cap. II (« La sempre Vergine ») 29-35.

[88] Sant'Ambrogio, *De Virginibus* I, 5, 21s: *PL* 16,195.

[89] La *Marialis cultus* di Paolo VI offre uno sviluppo significativo del Vaticano II su questo punto, indicando in Maria la Vergine in ascolto (« Virgo audiens »), che accoglie la Parola di Dio con fede, la Vergine in preghiera (« Virgo orans »), la Vergine Madre (« Virgo pariens »), generosa nel dono, la Vergine offerente (« Virgo offerens ») che si unisce al Figlio nell'atto sacrificale della redenzione, facendo di tutta la propria vita un'offerta a Dio: nn. 16-23. Su quanto segue cfr. pure le riflessioni di L. De Candido, *Santa Maria*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano 1986², 1242-1253, specie 1249ss.

di Dio. Questa sorta di « connaturalità » nel discernimento e nella realizzazione dei disegni del Signore, questo « senso » delle cose di Dio presente nella Vergine Maria, è dato alla Vergine Chiesa con la grazia battesimale e costituisce il fondamento di ciò che la tradizione credente chiama il « sensus » o « consensus fidei ». Il suo esercizio è tanto più spedito e trasparente, quanto più grande è la fedeltà al dono ricevuto nel battesimo. In Maria il popolo di Dio riconosce il modello realizzato di questa « innocenza » verginale, cui i credenti sono chiamati per puro dono del Signore: alla scuola di Maria impara a custodire integro il dono ricevuto, a non disperderlo in assolutizzazioni indebite, ad esprimerlo tutto nella docilità pura al Dio vivente. La verginità di Maria è poi esemplare per la Chiesa in quanto dice l'assenza di ogni sicurezza umana, di ogni garanzia legata alla capacità e alla potenza dell'uomo. Il « non conosco uomo » della Vergine non nasce da disprezzo o da paura, da presunzione o autosufficienza, ma dal suo totale abbandonarsi a Dio: analogamente la Vergine Chiesa non è chiamata certo a disprezzare ciò che è umano o a temerlo, ma ad essere totalmente confidente in Dio, rifiutando non ciò che è umano, ma ciò che implica compromesso con la presunzione umana di farsi protagonisti esclusivi del proprio destino. La povertà dei mezzi terreni è in tal senso un aspetto della verginità della Chiesa: il ricorso ai poteri di questo mondo, la ricerca di onori o di prestigio, la fiducia nelle garanzie umane, sono altrettante forme della tentazione e del peccato contro la sua verginità. Infine, la verginità di Maria è modello per la Chiesa in quanto manifesta l'esperienza profonda che ella ha fatto della presenza di Dio: coperta dall'ombra dello Spirito, la Vergine è tutta piena della presenza del Signore, abitata e condotta da Lui, docile nel lasciarsi amare dall'Eterno, che l'ha prescelta e colmata della Grazia. Anche la Chiesa è coperta dall'ombra dello Spirito, che aleggia sulle acque del fonte battesimale, anche lei è il Tempio di Dio, la dimora santa, abitata dalla presenza dell'Eterno. Alla scuola della Vergine la Chiesa apprende l'amore al silenzio interiore, l'ascolto profondo, in cui la Parola viene a mettere in ogni tempo la sua tenda fra gli uomini.

« Icona » della Chiesa Vergine nell'accoglienza credente della Parola di Dio, Maria è non di meno « icona » della Chiesa *Madre*: « La Chiesa, contemplando l'arcana santità di Maria, imitandone la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio »[90]. Il rapporto è fondato sul mistero della generazione del Figlio eterno e dei figli nel Figlio: « Come Maria è al servizio del mistero dell'Incarnazione, così la Chiesa rimane al servizio del mistero dell'adozione a figli mediante la grazia »[91]. Perciò, « né il Vangelo, né l'autentica tradizione cristiana hanno potuto separare Maria dalla Chiesa... L'una e l'altra sono unite in una stessa vocazione fondamentale: la maternità »[92]. Le testimonianze patristiche sono qui innumerevoli[93]: « Questa santa Madre degna di venerazione, la Chiesa, è uguale a Maria: essa partorisce ed è vergine, da lei siete nati — essa genera Cristo, perché voi siete le membra di Cristo »[94]. L'intensità del rapporto fra la Madre di Dio e l'*Ecclesia Mater* si riflette spontaneamente nel vissuto ecclesiale: « Chi ama la Chiesa ama il mistero della genitrice di Dio e chi venera filialmente Maria apre a se stesso nuove strade al mistero della Chiesa »[95]. In forza di questa profonda relazione, la Chiesa sa di imitare la Madre di Dio, quando fa nascere Cristo nel cuore degli uomini, soprattutto attraverso l'annuncio della Parola, la celebrazione dei sacramenti e l'esercizio della carità: « Come madre riceve il seme della Parola eterna, porta i popoli nel grembo e li dà alla luce »[96]. In Maria, ricca di sollecitudine materna, la Chiesa riconosce in particolare il suo archetipo di popolo plasmato dalla carità, chiamato a generare e formare i figli di Dio soprattutto attraverso i segni dell'accoglienza, della pazienza e della perseveranza nell'amore. Perciò, l'equilibrio del rapporto fra la maternità della Chiesa e quella di Maria è andato perduto tutte le volte che, oscurando il senso della natura materna della Chiesa, ne sono stati enfatizzati gli aspetti esteriori di potere, arrivando a sostituire semplicemente Maria alla Chiesa, la carità irradiante della Madre del Signore a quella del suo Corpo ecclesiale. Alla scuola di Maria, la Chiesa invece apprende sempre di nuovo lo stile di una maternità generosa e attenta, di un amore che non aspetta, ma previene il bisogno altrui e lo raggiunge nel concreto, dando non solo la vita, ma la gioia e il senso della vita stessa.

« Icona » della Chiesa Madre, Maria si offre all'intelligenza della fede anche come la Madre della Chiesa[97]: questa la venera come « madre amatissima »[98], « madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli »[99]. « Col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo morente sulla croce, ella ha cooperato in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo è stata per noi la madre nell'ordine della grazia »[100]. Questa maternità di Maria « perdura senza soste dal momento del consenso prestato nella fede al tempo dell'annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti, assunta in cielo ella non ha deposto questa missione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni della salvezza eterna »[101]. L'essere Madre della Chiesa non si oppone all'esserne membro: la compenetrazione fra i due aspetti è presente già nella densità simbolica della scena giovannea della Madre e del discepolo ai piedi della Croce (Gv 19,25-27), testo che è a ragione considerato il fondamento biblico più adeguato del titolo di Maria Madre della Chiesa, oltre che dell'idea della sua singolare appartenenza al popolo santo di Dio[102]. Presente nel mistero adorabile della Trinità, Maria può intercedere presso il Padre per coloro che sono figli nel Figlio, voce di quella comunione ecclesiale, di cui lei stessa è membro eccellente. Perciò, Maria è presente anche nel culto della Chiesa sin dalle origini, come attestano le antiche formule del Simbolo battesimale (« natus... ex Maria virgine ») e la sua memoria nella preghiera eucaristica. Progressivamente questa presenza, unita a lode ed ammirazione, si configurò anche come termine di invocazione e di supplica di intercessione, in un'espressione intensissima della « communio sanctorum »: lo testimonia già alla fine del III secolo la preghiera « Sub tuum praesidium »[103]. Da allora il riferimento a Maria nel culto cristiano non fu mai trascurato, nemmeno dai Riformatori[104], tanto che, se vi furono prese di posizione ostili, esse avvennero piuttosto come reazione ad eccessi. L'Oriente e l'Occidente rendono qui una testimonianza sinfonica.

---

[90] *Lumen Gentium*, 64.

[91] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, del 25 Marzo 1987, 43.

[92] M. Thurian, *Maria, Madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia 1974⁴, 19.

[93] Cfr. H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, *o. c.*, 37ss. 45ss. 55ss.

[94] Sant'Agostino, *Sermo* 25,8: PL 46,938.

[95] H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, *o. c.*, 44.

[96] San Paolino di Nola, *Carmen* 25, 155/1883: *CSEL* 30,243s.

[97] Questo titolo, non nuovo nella sostanza, fu solennemente proclamato da Paolo VI al termine della terza sessione del Concilio Vaticano II: *Allocuzione* del 21 Novembre 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015s.

[98] *Lumen Gentium*, 53.

[99] *Ib.*, 54. Cfr. pure 67 e 69.

[100] *Ib.*, 61.

[101] *Ib.*, 62.

[102] Cfr. I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 227ss. Cfr. pure B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, *o. c.*, 94-97.

Maria è, infine, « icona » della Chiesa nella sua condizione di *Sposa*: « Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione che la rende senza macchia e senza ruga (cfr. Ef 5,27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come il modello della virtù davanti a tutta la comunità degli eletti. La Chiesa pensando a lei piamente e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, penetra con venerazione e più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione e si va ognor più conformando col suo Sposo »[105]. La totale recettività della Vergine accogliente di fronte all'azione divina, per la quale è resa Madre di Dio, fa di Maria l'immagine e la primizia di ciò che la Chiesa è e sempre più dovrà divenire: la sposa bella « senza macchia né ruga » (cfr. Ef 5,23-27), la « Sposa dell'Agnello » (Ap 2,9). Come Maria, la Chiesa « partorisce quale vergine, resa gravida non da uomo, ma dallo Spirito Santo »[106]. Come lei, la Chiesa è luogo del patto nuziale, « Arca dell'Alleanza », tempio del Santo: « Maria era tempio di Dio, non Dio del tempio. Perciò va adorato solo colui che operava nel tempio »[107]. Così, « più la Chiesa assomiglia alla Vergine, più ella diviene Sposa; più ella diviene Sposa, più assomiglia allo Sposo; e più assomiglia allo Sposo, più assomiglia

---

[103] « Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, Genitrice di Dio. Le nostre suppliche tu non respingere nella necessità, ma nel pericolo liberaci: sola casta, sola benedetta »: G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, I, Gerusalemme 1975, 74. Il latino « praesidium » non corrisponderebbe all'originale greco, reso piuttosto con « misericordia », termine conservato nel Messale ambrosiano. Il Papiro 470 della J. Rylands Library di Manchester, contenente il testo del tropario, trovato agli inizi del secolo e pubblicato nel 1938, è l'argomento a favore di una datazione così antica: cfr. D. Mercenier, *L'antienne la plus ancienne*, in *Muséon* 52 (1939) 229-233.

[104] Cfr. *Das Marienlob der Reformatoren*, hrsg. v. W. Tappolet, Tübingen 1962.

[105] *Lumen Gentium*, 65.

[106] Sant'Ambrogio, *De Virginibus*, I, 6, 31: *PL* 16,197.

[107] Id., *De Spiritu Sancto*, III, 79s: *PL* 16,795.

a Dio: perché queste istanze sovrapposte tra la Chiesa e Dio non sono che delle trasparenze, nelle quali si riflette l'unico splendore di Dio »[108]. Il compimento dell'alleanza nuziale, già realizzato in Maria, è allora figura di quello che sarà il compimento delle nozze eterne per la Sposa del Signore: « Nella Vergine risorta con Cristo, la Chiesa, in marcia verso la Parusia, realizza già il compimento del suo mistero. In questo primo membro, che non ha cessato di precederla, raggiunge il suo termine, il suo riposo, la sua pienezza: la presenza corporale definitiva presso il Cristo risorto »[109].

Maria è allora veramente « l'"icona" escatologica della Chiesa risorta »[110]: in lei la Chiesa « contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere »[111]. « Maria, infatti, entrata intimamente nella storia della salvezza, riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede »[112]. Vergine, Sposa e Madre, Maria riassume i dinamismi più profondi dell'essere ecclesiale, e, al tempo stesso, aiuta la Chiesa a portarli al pieno compimento dell'unità: « Maria ha dato alla luce il vostro Capo, voi siete stati generati dalla Chiesa. Perciò anch'essa è nello stesso tempo madre e vergine: è madre attraverso il seno dell'amore, è vergine nell'incolumità della fede devota. Essa genera dei popoli che però sono membra di una sola persona, di cui essa è contemporaneamente Corpo e Sposa, anche in questo paragonabile a quell'unica vergine Maria, perché essa fra tanti è la Madre dell'unità »[113].

---

[108] C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1962², 433: cfr. 428-436. Sul tema Maria Sposa in rapporto a Israele e alla Chiesa cfr. M.-Th. Huguel, *Myriam et Israël. Le mystère de l'Épouse*, Paris 1987.

[109] R. Laurentin, *La Vergine Maria*, Roma 1970³, 304.

[110] *Ib.*, 305.

[111] *Sacrosanctum Concilium*, 103.

[112] *Lumen Gentium*, 65.

[113] Sant'Agostino, *Sermo* 192,2: *PL* 38,1012.

EPILOGO

Il canto del testimone

« Intoniamo il canto di lode per la morte della Chiesa, morte che ci riconduce alla sorgente della vita santa in Cristo »[1]. Un innamorato cantore della Chiesa intona il canto in morte della Chiesa: non lo fa per debolezza di convinzioni o per paura di pericoli, ma per quella più alta intelligenza d'amore, cui solo aprono gli occhi della fede. Egli ha compreso che la Madre non ha altra ambizione al di fuori di quella di generare figli per Dio. Morire per dare ad essi la vita è il supremo destino dell'Amata. Egli sa che la Chiesa, sacramento dell'eternità nel tempo, cederà il posto alla piena luce della gloria, quando Cristo finalmente verrà nel suo ultimo avvento. Allora Colei che la Chiesa nasconde ed insieme comunica e rivela, regnerà totalmente in tutti. La « kénosi » divina cederà il posto allo splendore dell'ultimo giorno: la Trinità, di cui la Chiesa è « icona », rifulgerà nell'universo intero e in ogni cuore. Come l'amata di Giacobbe nel partorire il « figlio del dolore », divenuto il prediletto d'Israele, così la Chiesa morirà nel generare l'umanità allo splendore del giorno eterno: « La Chiesa cesserà forse di esistere al compimento dei tempi e la sua luce verrà spenta in qualche modo da una morte? Noi rispondiamo: quando senti Chiesa, sappi che ti si parla della santa moltitudine dei credenti. La sua morte, secondo il principio vitale dell'esistenza visibile e carnale, è un andare là, dove noi conseguiremo il diritto di cittadinanza e la vita in Cristo; la sua morte è la svolta per una trasformazione in ciò che v'è di meglio in tutto il creato. La morte di Rachele significa dunque veramente la morte spirituale in Cristo per la moltitudine dei credenti, ossia per la Chiesa; una morte che ci introduce in un'altra vita, dalla debolezza ci conduce alla forza, dal disprezzo all'onore, dalla corruzione all'immortalità, dalla finitezza del tempo all'eternità della vita divina »[2]. Allora Rachele non piangerà più i suoi figli, ma per sempre in essi sarà consolata...

---

[1] Cirillo d'Alessandria, *Glaphyrorum in Genesim* 6: *PG* 69,329. Sull'ecclesiologia trinitaria di Cirillo cfr. B. Forte, *La dimensione cristologica, peumatologica ed eucaristica della Chiesa nel « Commentario a Giovanni » di san Cirillo d'Alessandria*, in *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica* 7 (1975) 83-113 (ora anche in Id., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Milano 1992, 65-91).

Di *questa* Chiesa questo libro ha voluto parlare, nella convinzione che, fin quando giungerà quel tempo, la Chiesa resta la Madre di cui i figli di Dio hanno bisogno per vivere, l'eletta che non invecchia mai, perché ringiovanisce con l'amore di coloro, a cui sempre di nuovo dà la vita: « Non separarti dalla Chiesa! Nessuna potenza ha la sua forza. La tua speranza, è la Chiesa. La tua salvezza, è la Chiesa. Il tuo rifugio, è la Chiesa. Essa è più alta del cielo e più grande della terra. Essa non invecchia mai: la sua giovinezza è eterna »[3]. Amandola, si possiede lo Spirito, si incontra Cristo e si vive di lui: « Tanto si ha lo Spirito Santo, quanto si ama la Chiesa di Cristo »[4]. Se queste pagine fossero riuscite anche soltanto a far amare un po' di più la Chiesa, a far crescere almeno un poco l'intelligenza d'amore di lei, donata dagli occhi della fede, sarebbe valso la pena averle scritte. Perché la Chiesa è Maria che continua ad annunciare al mondo che Cristo è risorto e il grande duello è stato vinto dalla vita, che non avrà fine. E anche se ha da mostrare soltanto un sepolcro vuoto e delle vesti abbandonate, in questa sua povertà è la sua ricchezza, in questa sua debolezza è la sua forza. Lei ha visto la Gloria nascondersi e rivelarsi sotto i fragili segni della storia: in lei questo mistero di rivelazione e di nascondimento continua a farsi presente. Tutto qua anzi è il suo mistero: il mistero della Chiesa, « kénosi » e splendore della Trinità fra gli uomini e le donne di tutti i tempi, per loro, con loro. Di questo mistero di comunione e di missione, nutrito dalla fede nel Risorto e dalla consolazione dello Spirito, queste pagine hanno inteso parlare, consapevoli di aver più evocato, che detto. È giusto perciò che in esse l'ultima parola spetti al canto del testimone, alla proclamazione gioiosa di chi ha conosciuto la vittoria, che ha vinto e vincerà la morte:

---

[2] Cirillo d'Alessandria, *Glaphyrorum...*, *o. c.*, 4: *PG* 69,224s. Cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 195ss.

[3] San Giovanni Crisostomo, *Homilia De capto Eutripio*, c. 6: *PG* 52,402.

[4] « Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum »: sant'Agostino, *In Iohan. Evang. Tract.*, 32,8: *CChr* 36,304.

Victimae paschali laudes
immolent christiani.
Agnus redemit oves:
Christus innocens Patri
reconciliavit peccatores.
Mors et vita duello
conflixere mirando:
dux vitae mortuus,
regnat vivus.
Dic nobis, Maria,
quid vidisti in via?
Sepulcrum Christi viventis,
et gloriam vidi resurgentis:
angelicos testes,
sudarium et vestes.
Surrexit Christus spes mea:
praecedet suos in Galilaeam.
Scimus Christum surrexisse
a mortuis vere:
tu nobis, victor rex,
miserere.

Alla vittima pasquale
offrono lodi i cristiani.
L'Agnello ha redento il suo gregge:
Cristo innocente ha riconciliato
i peccatori col Padre.
La morte e la vita si fronteggiarono
in un tremendo duello:
il re della vita morto,
regna ora vivo.
Di' a noi, Maria,
chi hai visto sulla via?
Il sepolcro del Cristo vivente,
la gloria vidi di chi risorgeva:
gli angeli testimoni,
il sudario e le vesti.
Cristo mia speranza è risorto:
precede i suoi in Galilea.
Sì, lo sappiamo che Cristo
è veramente risorto dai morti:
tu, re vincitore,
abbi pietà di noi[5].

Quando questo canto sarà cessato, la Chiesa avrà compiuto la sua missione nel tempo. La gloria sarà cominciata. Dio sarà tutto in tutti e il mondo interamente riconciliato sarà la patria della Trinità...

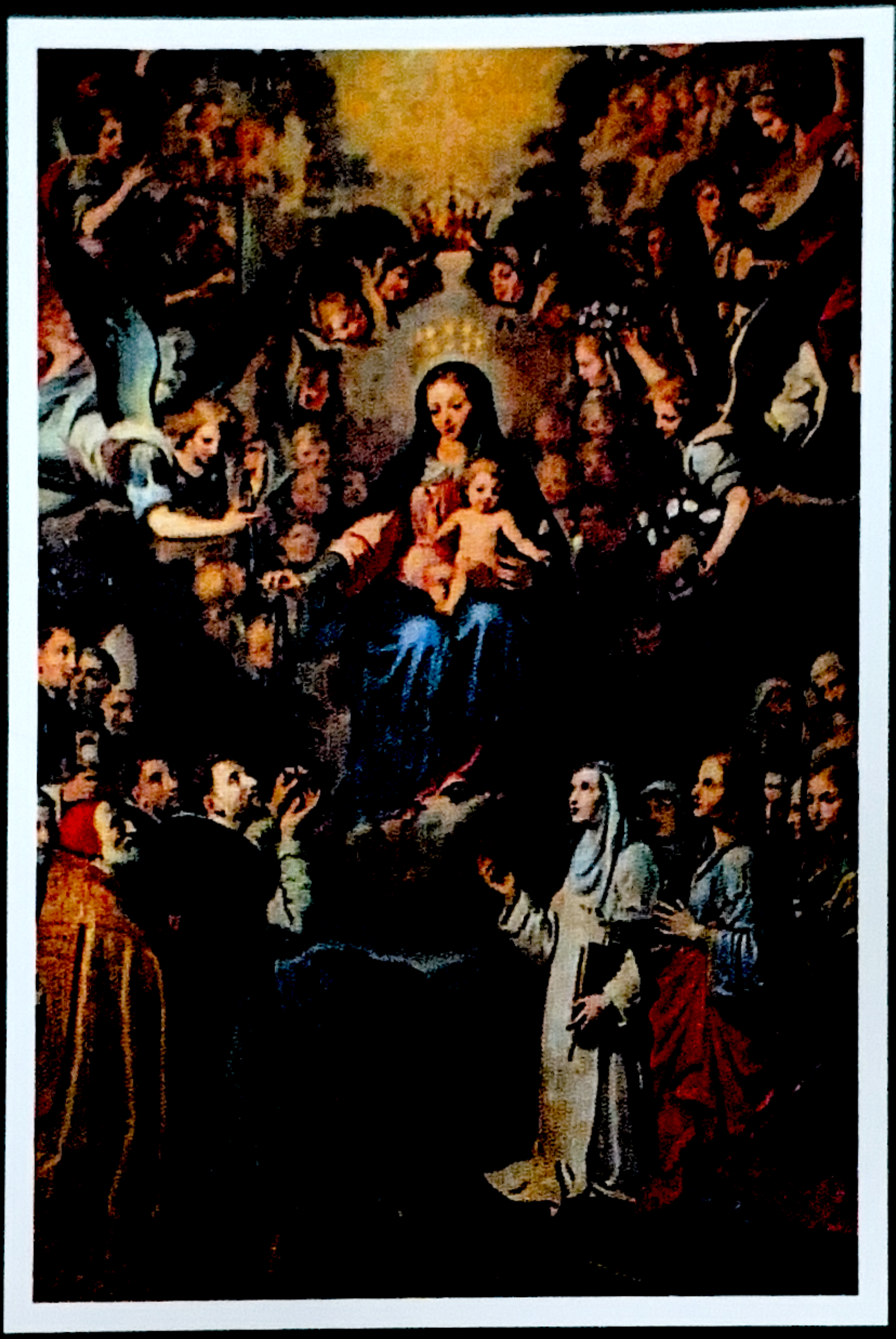
---

[5] *Sequenza pasquale*: Vipo di Borgogna, secolo XI.

BRUNO FORTE

LA CHIESA DELLA TRINITÀ

Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione



SIMBOLICA ECCLESIALE 5

SAN PAOLO

INTRODUZIONE

« Non può avere Dio per Padre chi non ha la Chiesa come Madre » (*San Cipriano,* De Catholicae Ecclesiae unitate, *6: PG 4,502; Hartel 3, 1, 214): chi scrive ha fatto esperienza della verità di queste parole e vorrebbe renderne ragione in questo libro. Non si tratta di una formula esclusiva, sprezzante, quasi che la paternità di Colui che nutre gli uccelli del cielo, e riveste i gigli dei campi, e fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi, non possa raggiungere il cuore umano per le vie più diverse. Ciò che le parole di Cipriano vogliono esprimere — lette, come devono essere, nell'orizzonte unitario e totalizzante dei Padri — è piuttosto la convinzione ferma che la Chiesa riceve e dà la vita di Dio, come fa una madre per i suoi figli, e nella sua comunione la paternità di Dio, il suo amore misericordioso e fedele, assumono i tratti della tenerezza materna per tutti coloro che vogliano aprirsi alla fede. Attraverso il mistero della Chiesa Dio rivela il Suo volto materno: la comunità che genera uomini e donne alla vita eterna e continuamente li nutre di essa, che li porta nel seno della Trinità e porta la Trinità nel cuore della storia, non è frutto di carne e sangue, ma dono che viene dall'alto, grazia, pace e unità nello Spirito Santo. La sua maternità sgorga dalle sorgenti eterne, è partecipazione e riflesso della maternità divina, pienamente visibile solo agli occhi della fede...*

Di questa comunione sgorgante dall'alto le donne e gli uomini del nostro tempo hanno misteriosa nostalgia e bisogno, proprio come di un'ancora di salvezza rispetto alle massificazioni operate dall'ideologia moderna ed alla folla di solitudini, prodotta dalle tante forme della vittoria del nulla dell'inquieto tempo post-moderno. Ad essi questo libro vorrebbe parlare con spirito e cuore, con rigore critico e con intelligenza d'amore, del « vangelo della Chiesa », narrando e pensando la buona novella di colei che è l'eletta, l'amata, comunità dell'alleanza nuova ed eterna, fondata sulla santa radice d'Israele, il popolo dell'alleanza mai revocata. In questo senso, *riprendendo e sistematizzando i miei precedenti lavori ecclesiologici,* La Chiesa nell'eucaristia *(1975), dedicato all'ecclesiologia eucaristica del Vaticano II,* La Chiesa icona della Trinità *(1983), frutto di un corso tenuto all'Istituto Ecumenico di Bossey del Consiglio Mondiale delle Chiese (Ginevra), e* Laicato e laicità *(1986), consacrato al tema dell'essere cristiano nella Chiesa e nella società, questo libro viene ad esprimere l'anima più profonda di tutti gli altri volumi della mia opera, che non a caso ho chiamato nel suo insieme* Simbolica ecclesiale*: esso testimonia dell'ambiente vitale da cui essi nascono ed a cui vorrebbero introdurre, l'esperienza di grazia del Dio vivente nella Sua Chiesa, comunità d'amore e di perdono, che al tempo stesso rivela e nasconde l'amore trinitario, quasi «kénosi» e splendore della Trinità.*

Per tutte queste ragioni, questo è un libro "di parte", che non dice tutto, né pretende di accontentare tutti. Non è un trattato asettico, che si occupi di un oggetto estraneo a chi ne parla, né una descrizione empirica, che semplicemente descriva il dato di fatto; non è una ricerca sugli aspetti sociologici della comunità ecclesiale, né una riflessione critica sulle mediazioni comunicative della fede e le forme di aggregazione che esse possono produrre. Questo libro — senza rinunciare al rigore della «fatica del concetto» — vorrebbe dare testimonianza di qualcosa di quella grazia, che è la Chiesa vissuta nella comunione cattolica. Esso appartiene a quel genere di teologia, che si sforza di portare all'idea l'amore di Dio, effuso dallo Spirito nei nostri cuori, per accenderne il desiderio e stimolare la prassi, tante volte frammentaria e incompiuta rispetto ad esso. Proprio così, tuttavia, esso aspira ad essere anche un libro attraversato dall'ansia ecumenica, ispirato dalla passione per l'unità del Corpo di Cristo, nella convinzione che quest'unità non potrà farsi annullando il diverso, ma impegnandosi tutti ad essere umilmente se stessi nell'accoglienza dell'altro e nell'offerta agli altri della propria identità più vera, di quella perla trovata nel campo del Signore, perché sia fatta risplendere per tutti.

*La struttura del libro è presto detta: il capitolo introduttivo è dedicato all'analisi dei modelli di unità proposti rispettivamente dall'ideologia moderna e dall'inquieta ricerca del tempo cosiddetto post-moderno, rispetto a cui si precisano tanto l'«esigenza» di una comunione autentica, presente nel cuore umano, quanto il «vangelo della Chiesa», annunciato dalla fede (*Nostalgie di unità*: impegnando il dialogo fra filosofia e teologia, questo capitolo potrebbe risultare particolarmente impegnativo per chi desiderasse entrare subito nel vivo del discorso teologico; questi potrebbe peraltro iniziare la lettura del volume dai capitoli successivi, per poi eventualmente tornare sul primo). Viene quindi brevemente delineato lo sviluppo storico della teologia della Chiesa ed il processo che ha portato alla maturazione dell'ecclesiologia trinitaria del Concilio Vaticano II (*Verso un'ecclesiologia trinitaria*), per approfondire poi il triplice rapporto della Chiesa alla Trinità, da cui viene (Parte I:* «De Trinitate Ecclesia»: l'origine trinitaria della Chiesa*), di cui vive e ad immagine della quale è formata (Parte II:* «Sanctorum communio»: la forma trinitaria della Chiesa*), verso cui è incamminata nel pellegrinaggio del tempo (Parte III:* «Ecclesia viatorum»: la destinazione trinitaria della Chiesa*). L'organicità di questa contemplazione teologica del mistero della Chiesa e della sua comunione missionaria, densa «icona» della «pericoresi» divina, vorrebbe aiutare l'autocoscienza ecclesiale a confrontarsi con l'insieme della propria identità e missione, per stimolare e sostenere la prassi di continua riforma e di rinnovamento incessante, indispensabile al popolo dei pellegrini di Dio.*

Dedico questo libro a tutti coloro che mi hanno insegnato ad amare la Chiesa, offrendosi a me come il volto del suo amore materno: in particolare ai miei Genitori e alla mia famiglia, ai miei formatori nella Facoltà Teologica e nel Seminario di Napoli, specialmente a Chi mi è stato maestro di ecclesiologia, insegnandomi a pensare la Chiesa con intelligenza d'amore, ai Vescovi della Chiesa di Roma, che presiede nella carità, e a quelli della mia Chiesa napoletana, particolarmente a Colui che ha confermato la mia vocazione e mi ha ordinato per il ministero, ai fratelli nel sacerdozio, a cominciare da coloro con cui condivido la vita comune, alle comunità vive che hanno rappresentato e rappresentano la mia concretissima esperienza di Chiesa, al mio Padre spirituale, vero uomo ecclesiale. Le pagine che seguono sono solo un'umile impronta del tanto che ho ricevuto dal Dio vivente attraverso il Suo popolo, nei volti concreti di quanti ho richiamato e dei tanti altri che costituiscono la famiglia della Trinità nel tempo.

Possa lo Spirito nutrire attraverso queste pagine l'amore alla Chiesa di chi già l'ama; possa accendere l'interesse per essa in chi non la conosce e non l'ama; e, soprattutto, possa mostrare nel volto della Sposa qualcosa dello Sposo, nel popolo di Dio, che è insieme il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito Santo, l'icona umile *e grande della Trinità nella storia, comunione suscitata e donata per la salvezza di tutti, Chiesa in missione per completare quella «raccolta» dell'Israele escatologico, che è stata la causa della vita di Gesù e dovrà essere la luce irradiante e attraente per l'universale «pellegrinaggio dei popoli», promesso dai profeti.*

Napoli, 1 Agosto 1994
Memoria di Sant'Alfonso,
« sacerdos neapolitanus », Dottore della Chiesa

BRUNO FORTE

PER LA SECONDA EDIZIONE

A pochi mesi dalla prima esce questa seconda edizione: segno dell'attesa che il volume ha incontrato. In questa inquieta post modernità, che spesso si presenta come una folla di solitudini, il vangelo della Chiesa risuona in tutta la sua carica di bellezza e di offerta di vita vera e piena.

Frattanto, ho ormai approntato per la stampa il volume primo della Simbolica ecclesiale, *intitolato* La Parola della fede, *che costituisce una sorta di introduzione al cristianesimo. Si completa così l'intera opera in otto volumi, di cui l'ecclesiologia è parte fondamentale, perché è nella Chiesa che la Parola della salvezza ci raggiunge e ci è data possibilità di fare esperienza del Mistero santo, proclamato, celebrato e vissuto.*

Napoli, 28 agosto 1995

B. F.

1.

NOSTALGIE DI UNITÀ

Si trovano risposte vere, quando si pongono domande vere. La verità della domanda si misura nel suo rapporto all'interrogativo originario, senza il quale non ci sarebbe ricerca, né pensiero, né volontà di comunicazione: l'interrogativo del dolore. La riflessione, nutrita dalla potenza del domandare e dall'umiltà dell'ascoltare, sorge dalla lacerazione, da quell'esperienza di interruzione e di scissione, che è l'universale esperienza del dolore del mondo: la conoscenza nasce dalla morte. È il silenzio della fine, è la suprema separazione delle vicinanze a costituire il ceppo duro, su cui si infrange ogni superficiale conciliazione della mente: la sofferenza e la morte non sono disponibili a soluzioni compromissorie. Possono essere fuggite, rimosse, mascherate, ma non risolte a buon mercato. La domanda del dolore insegue il fuggiasco, si riaffaccia all'oblio, è sempre in agguato dietro la maschera, semplicemente perché non è fuori, ma dentro colui che la fugge, all'interno della sua finitezza, del suo inesorabile andare verso la morte:

La preda...
che tutti abbiamo in petto, e nemmeno
le febbri di dicembre (i campi
morti d'agosto) portano
sotto tiro...
La preda
evanescente...
La preda
mansueta e atroce
...appare
(s'inselva) nella nostra voce[1].

---

[1] G. Caproni, *La preda*, in Id., *Poesie. 1932-1986*, Milano 1989, 578.

Accettare la tragica verità della domanda significa allora riconoscere la radicalità della propria finitezza e così misurarsi sulla propria, inesorabile solitudine: solitudine è l'interruzione, la lacerazione irrisolta, la dimora della sofferenza, il silenzio della morte. Perciò, ogni tentativo di raggiungere una possibile risposta alla domanda del dolore è mosso da una nostalgia di unità: oltre la solitudine è un cercare la patria dell'incontro, la casa della comunione; oltre la morte è un desiderare la via della vita solidale e piena; oltre il dolore è un domandare il conforto della vicinanza. Sotto ogni ricerca del senso del vivere e del morire umano, nel più profondo di ogni inquietudine del pensiero e del cuore, perfino nella prima origine e nell'ultimo orizzonte di ogni più puro domandare speculativo, è l'attesa e il desiderio dell'unità che si affaccia. La solitudine dell'interrogante viene a cercare nel dialogo le vie della risposta: la comunione più forte del dolore e della morte si trova soltanto nell'uscita da sé, oltre la propria solitudine e il proprio dolore. La parola, in cui si esprime la domanda e si articola la ricerca della risposta, abita necessariamente nella comunicazione con altri... La domanda vera è nostalgia di unità, come un gettare ponti sull'abisso, per trascendere gli angusti confini della lacerazione originaria e dell'originaria solitudine.

È a partire da questa domanda che si deve parlare della Chiesa, non per proiettare su questo tema le forme del desiderio e dell'attesa, ma per discernere nella complessità dei sentieri interrotti della ricerca umana il senso e il valore del vangelo della comunione. La sete della vicinanza e dell'incontro può infatti spingere ad ambigue soluzioni: la nostalgia di unità può produrre, e ha prodotto nella storia, terribili alienazioni, identificazioni rassicuranti, in cui ha vinto infine e senza remissione la morte. La parabola dell'Illuminismo ne è tragica riprova: il domandare solare della ragione adulta dell'uomo moderno ha prodotto tanto le massificazioni dell'ideologia, quanto la solitudine senza speranza del nichilismo. Il «vangelo della Chiesa» non è una terza via fra questi due esiti, ma un percorso altro e diverso, dove la finitezza dell'io non è vinta dall'illusoria potenza del soggetto, ma è accolta e riconciliata dalla gratuita autocomunicazione dell'Altro: alla nostalgia di unità risponde il dono della comunione che viene dall'alto, al ponte vanamente gettato sull'abisso l'offerta di vita del Trascendente, che solo vince il dolore e la morte. Perciò la Chiesa è vangelo, buona

novella della misericordia e della compassione di Dio: è Lui l'Altro, il solo totalmente Altro, che può raggiungere e salvare la solitudine altrimenti irredenta dei viventi, facendola partecipe della propria comunione. È Lui l'evento di un Amore, che non distrugge le interruzioni, ma le assume e le rende inizi di vita, in relazioni nuove, vittoriose della prigione dell'io e dello stesso finale trionfo della morte.

1.1. LA MASSIFICAZIONE DELL'IDEOLOGIA

a) *Il fascino della Totalità*

La forma più alta prodotta dall'uomo moderno per saziare la sua nostalgia di unità e pacificare il pungolo doloroso della morte è stata l'*ideologia*: visione totale del mondo e della vita, espressione compiuta della ragione finalmente adulta ed emancipata, l'ideologia pretende di essere un sapere universale e potente, capace di spiegare, motivare, prevedere e realizzare ogni cosa. Nel suo versante rivoluzionario, come in quello difensivo dell'ordine costituito, nella sua carica di apertura al ''non ancora'' da essa stessa programmato e voluto, come nella capacità di giustificare e custodire il ''già'' raggiunto, l'ideologia manifesta la sua matrice ultima e complessa nella fiducia incondizionata nelle possibilità della ragione umana di interpretare, trasformare e governare il mondo. Il razionale è il reale, e il reale si riconduce senza residui al dominio del razionale: al di fuori di una simile equazione, non vi è che inganno o resistenza ottusa. Coerentemente con questo presupposto, compito del pensiero sarà quello di fuggire la notte e di comprendere nella solarità del giorno della ragione la variegata complessità di tutto ciò che esiste. L'avversario della verità della ragione emancipata non manifesterà altro che la sua cecità, l'incapacità di servirsi dell'intelletto e di riconoscerne l'effettiva potenza di realizzazione. Dalla ghigliottina ai campi di sterminio innumerevoli saranno i simboli tragici del processo attraverso cui la totalità dell'idea si convertirà nella storia reale in totalitarismo e violenza.

Nonostante questo prezzo drammatico di alienazione e di morte, l'ideologia ha esercitato uno straordinario fascino sulla vita dei singoli e sul cambiamento dei destini di popoli interi:

se da una parte ha veicolato le esigenze di giustizia e di emancipazione di innumerevoli masse, dall'altra ha fornito agli individui il senso dell'appartenenza a un cammino più grande e comune e ha rassicurato le coscienze dispensandole dal peso della colpa e dalla fatica della continua, esigente fedeltà alla complessità del reale. In tal modo l'ideologia è parsa esorcizzare il dolore e la morte: nel processo del cambiamento rivoluzionario il negativo è sembrato risolversi in un momento tanto necessario quanto passeggero, destinato ad essere superato nella finale vittoria dell'ordine universale della ragione. Lì dove il modello ideologico ha invece motivato la conservazione, il male del mondo e l'inesorabile finitezza della vita sono apparsi come il prezzo necessario da pagare al mito moderno del progresso ed al trionfo della soggettività borghese emancipata. Nell'un caso, come nell'altro, l'idea forza dell'ideologia è stata quella dell'appartenenza a un superiore destino, segnato dall'estensione del dominio del razionale alla totalità del reale. La nostalgia di unità, inseparabile dalla constatazione della finitudine, del fallimento e della morte, è stata risolta nella coscienza di far parte di un processo collettivo, legato alla liberazione o all'affermazione di una classe, di un popolo, di una solidarietà universale, fondata sull'unicità e la potenza della ragione.

b) *La Chiesa nel processo dello Spirito*

Il presupposto speculativo di una simile poderosa identificazione del destino personale con un superiore processo collettivo è stato elaborato da G.W.F. Hegel, il cui sistema è la comune radice dell'ideologia moderna nei suoi svariati sviluppi, di destra e di sinistra. Il modello emblematico del ragionamento si trova nelle riflessioni che le *Lezioni sulla filosofia della religione*[2] dedicano alla Chiesa cristiana, all'interno dell'esame della religione assoluta e più precisamente nell'ambito delle considerazioni consacrate al « regno dello Spirito ». Hegel riconosce nella fede trinitaria la più alta espressione della storia eterna di Dio come Spirito: egli, anzi, non esita a dedurre l'idea della Trinità dal concetto stesso del divino. Se Dio è Spirito, egli non può non essere conoscenza: ma per conoscere, egli ha bisogno di farsi oggetto a se stesso. È così che l'originario soggetto divino, il Padre, si distingue da se stesso, si « oggettivizza », per conoscere se stesso. Questo eterno processo di autodistinzione in Dio è la generazione del Verbo, di cui è manifestazione storica l'incarnazione del Figlio. Ma il processo non può fermarsi alla dolorosa scissione: per conoscersi veramente, Dio come Spirito deve ripossedersi in un'unità più alta di quella originaria, tale da abbracciare in sé la lacerazione e da riconciliarla. Questo terzo momento corrisponde alla processione divina dello Spirito Santo e si rivela storicamente nell'evento di Pentecoste, dono di riconciliazione e origine della Chiesa. La Trinità è così risolta nella storia di un unico Soggetto divino, che vive in se stesso — sia pur nella maniera più alta — l'universale processo dialettico dello Spirito nei tre momenti indisgiungibili dell'« in sé » originario, del « per sé » oggettivante, dell'« in sé e per sé » della sintesi finale.

È in questa luce che per Hegel si può comprendere razionalmente il sorgere della Chiesa: ciò che lo Spirito ha compiuto in Cristo, lo compie nei cristiani. Il separato e distinto è stato unificato: l'idea divina, che si è fatta particolarità, oggettivandosi fino a divenire un « individuo presente immediato », l'uomo Cristo Gesù, è riportata alla sua identità originaria[3]. Il Figlio resuscitato è riconciliato col Padre; ma in lui è l'idea divina che si riconcilia con se stessa e, grazie allo Spirito, potenza di riconciliazione, è ogni uomo che crede nel Figlio a essere portato nella perfetta unione col Padre, nell'unità divina dell'idea. Come in Cristo viene a compiersi l'identità di universale e soggettivo, così nei cristiani assimilati a Lui la soggettività è assunta e risolta nell'oggettività dell'idea, nell'universalità della fede, che è presenza di Dio allo spirito stesso dell'uomo. Il soggettivo e l'universale sono riconciliati: nasce la Chiesa[4]. Grazie allo Spirito ogni singolo individuo può ritornare all'originaria unità con Dio, ogni soggettività può identificarsi con l'universalità dell'idea: in ogni discepolo rivive l'infinita separazione, superata e compiuta nella riconciliazione infinita. « L'unità dei discepoli si fonda sull'intuizione di questo... infinito amore nell'infinito dolore... Non vi è niente di particolare, bensì un universale in se stesso, proprio dell'individuo, reale nella sua soggettività: è lo spirito e lo Spirito Santo. Esso è in coloro che formano la Chiesa cristiana universale, la comunità dei santi. Lo Spirito è l'infinito ritorno in sé, la soggettività infinita... Questo è lo Spirito di Dio, presente, reale, che abita nella sua comunità »[5]. La Chiesa nasce nel momento in cui l'individuo si lascia assimilare completamente all'idea divina universale, e riconosce nel suo spirito soggettivo la presenza dello Spirito assoluto, vincolo e sorgente di unità: così egli diviene cittadino del Regno di Dio, perché il processo eterno dello Spirito si svolge in lui stesso[6]. « Lo Spirito Santo è disceso sui discepoli; da allora essi sono la comunità — questa è la loro vita immanente — e sono andati gioiosamente nel mondo per elevarsi nella comunità universale ed estendere il regno di Dio »[7].

---

[2] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll., Bologna 1973-1974.

[3] Cfr. *ib.*, II, 379: « Nella religione cristiana l'idea divina si trova in un individuo presente immediato, per gli individui tutto ciò che appartiene al mondo è concentrato in lui; è la sola presenza sensibile che abbia valore, l'astrazione infinita dal presente... Questa individualità, questo individuo è anche sottratto ai sensi, innalzato alla destra del Padre ».

[4] Cfr. *ib.*, II, 386: « Solo nel Cristo poteva congiungersi l'idea infinita dell'uomo e questa non poteva realizzarsi che in Lui... Come si è compiuta la storia del suo insegnamento, della sua vita, morte e resurrezione, così avviene per la comunità e senz'altro conformemente all'idea ».

c) *L'individualità risolta nell'idea*

La comunità è dunque il frutto dell'identificazione di ciascuno col tutto, dell'assorbimento dell'individuale nell'universale, della risoluzione del soggettivo nell'idea: grazie alla comunità ed in essa, lo Spirito vive nella storia e la storia è assunta nel divino. « Così la comunità stessa è lo Spirito esistente, lo Spirito nella sua esistenza, Dio in quanto esistente nella comunità »[8]. Il divenire della Chiesa allora non sarà altro che un esplicitare ciò che essa è già, un portare a compimento l'adeguazione del singolare all'universale, riconducendo le umili storie soggettive all'eterna storia di Dio. La difficoltà e la resistenza a questo processo sta nel fatto che il soggetto resta diverso dallo Spirito assoluto: « Vi è ancora nell'uomo la sua esteriorità e la sua manchevolezza, cosicché egli può sbagliare, esistere in un modo che non è conforme all'interna e sostanziale essenzialità, all'interiorità sostanziale e essenziale »[9]. La Chiesa vive e cresce quando questa resistenza è vinta in una più decisa assimilazione di ogni singolo al tutto, con la conseguente svalutazione del finito e del particolare a favore dell'infinito e del totale[10]. Questo superamento dell'esteriorità e della particolarità nell'universalità dell'idea e dello Spirito è per Hegel ancora parziale nella Chiesa cattolica, legata come essa è ai segni esteriori e visibili dell'azione divina, mentre è invece compiuto e manifesto nel cristianesimo evangelico ripristinato da Lutero[11]. La riflessione sulla religione, e dunque anche quella sulla Chiesa, è pertanto finalizzata in Hegel a raggiungere l'intima razionalità che vi si esprime, e che solo la filosofia — in forma necessariamente ristretta a pochi — mette compiutamente in luce. « Riconciliare la ragione con la religione nelle sue molteplici forme e riconoscerne almeno la necessità »[12] suppone appunto il processo che, partendo dalla sensibilità dell'esperienza religiosa nella sua forma comunitaria, pervenga alla legge universale della ragione, che vi si nasconde, e che, esplicitata, può governare razionalmente la vita e la storia[13]. Si può dunque affermare che la legge della nascita e dello sviluppo della Chiesa, individuata da Hegel nell'evento della Pentecoste come evento dell'assimilazione dello spirito soggettivo allo Spirito assoluto e universale, può estendersi a ogni forma autentica di comunità umana, retta dal lume assoluto della ragione.

Non sorprende perciò che l'eredità del pensiero hegeliano, anche quando si distaccherà dall'interesse per il fatto religioso cristiano, conserverà l'idea razionale della comunità, che He-

---

[5] *Ib.*, II, 381s.

[6] Cfr. *ib.*, II, 394.

[7] *Ib.*, II, 382s.

[8] *Ib.*, II, 397.

[9] *Ib.*, II, 402.

[10] Cfr. *ib.*, II, 402: « La difficoltà è superata, in quanto Dio guarda nel cuore, vede il sostanziale per modo che il carattere esteriore, l'alterità, in generale la finitezza, l'imperfezione, o come altrimenti si definisce, non reca tuttavia alcun impedimento all'assoluta unità; e il finito è abbassato a un inessenziale ed è conosciuto come l'inessenziale ».

[11] Cfr. *ib.*, II, 410: « Le diverse Chiese, le rappresentazioni ecclesiastiche stesse, sono tentativi di sciogliere questa antinomia, questo contrasto in e per sé del divino e del finito... La concezione luterana è senza dubbio la più spirituale, sebbene non sia speculativa », come solo può essere la filosofia. Cfr. pure 396, 408, 411.

[12] *Ib.*, II, 427.

[13] Cfr. *ib.*, II, 390: « L'inizio è dall'apparizione sensibile, la progressione avviene con la scoperta, l'emergere dell'insegnamento di questo contenuto. La comunità è dapprima immediata autocoscienza e la verità giunge ad essa in questo modo sensibile, come determinazione sensibile e si eleva, solo per essere una comunità, da questo modo sensibile alla verità eterna ».

gel coglieva nella sua forma sensibile nella Chiesa. Si potrebbe anzi sostenere che l'ideologia, nelle sue svariate declinazioni, non abbia proposto altro modello di società, che quello desunto dalle riflessioni speculative di Hegel sulla comunità cristiana. Il principio dell'assimilazione dell'individuo alla totalità regge l'ideologia della società senza classi non meno che quella liberale borghese, in cui il singolo è in realtà sacrificato al prodotto e alla crescita del capitale. Il collettivismo ideologico non è che una secolarizzazione estrema dell'idea di Chiesa, razionalmente elaborata da Hegel: esso vive della medesima identificazione di soggettivo ed universale, di finito ed assoluto. L'appartenenza alla « causa » o al processo dello sviluppo esorcizzano il singolo dal peso « inessenziale » della propria singolarità: tutto può e deve essere sacrificato alla realizzazione dell'ideologia, come tutto può e deve essere compiuto in nome di essa, anche quando si tratta di vincere con la violenza più brutale la resistenza di un individuo o di un particolare, che si oppongano ad essere assimilati alla totalità e all'universalità imposte dalla ragione. È così che il risultato finale dell'applicazione alla storia reale del modello ideologico è inesorabilmente totalitario e violento: la massificazione, in cui ogni differenza è risolta in nome dell'identità con l'universale, che si esprime nella ragione del capo o della teoria ideologica, giustifica al tempo stesso l'alienazione dell'irripetibile originalità dei singoli e la repressione violenta delle differenze irriducibili.

In tal modo però la pretesa razionalizzazione compiuta da Hegel del dato sensibile espresso nella Chiesa cristiana conduce ad un esito totalmente opposto a ciò che richiede il vangelo della comunione: se l'ideologia produce a suo modo una « chiesa », e se perfino a volte uno spirito di uniformismo e di massi-
1. ficazione rischia di ridurre la Chiesa stessa a strumento ideologico, non si può tacere la radicale alternativa che la buona novella della comunità nata a Pentecoste rappresenta rispetto ad ogni prodotto dell'ideologia. Mentre secondo la razionalità 2.
ideologica il principio societario è l'identificazione dell'individuo col tutto, l'anima della Chiesa è il valore infinito di ogni persona in quanto voluta ed amata da Dio e chiamata in Lui alla comunione rispettosa e liberante con gli altri. Mentre la legge della comunità ideologicamente motivata è l'adeguamento all'idea, spinto fino alla cecità e alla violenza sul reale, la legge nuova della Chiesa è la carità, in cui l'universale prende il volto

concreto dei bisogni del prossimo e si esprime credibilmente solo nell'amore che raggiunge e promuove ciascuno. L'universale della ragione ideologica riduce il particolare a caso da ricondurre al tutto; l'universale della fede cristiana è concreto e personale, si identifica con il Signore Gesù, che nello Spirito vive in ciascuno e libera in lui le energie della speranza e della carità. Alla massificazione dell'ideologia e alla tragica alienazione da essa prodotta non si opporrà mai abbastanza il vangelo della comunione: la nostalgia di unità non solo non trova risposta nel modello ideologico, ma viene in esso pervertita fino al punto di giustificare ogni arbitrio in nome della rassicurante appartenenza al tutto. Altra è l'unità di cui ha bisogno e nostalgia il cuore umano, il cuore della storia...

1.2. LA SOLITUDINE DEL NICHILISMO

a) *Dove il nulla trionfa*

La crisi della ragione ideologica, totalitaria e violenta, ha smascherato l'istanza suprema che l'ha governata: la « volontà di potenza ». La presunzione di equiparare il reale all'ideale si è dimostrata il rivestimento speculativo dell'atteggiamento di asservimento e di dominio che il soggetto pensante ha avuto nei confronti di tutto ciò che esiste. A partire dai Greci, attraverso l'intero percorso della metafisica occidentale, il domandare e l'indagare sono stati lo strumento per ricondurre ogni cosa alla sovranità assoluta della ragione indagante: disperdendosi nel dominio degli enti, il pensiero è caduto nell'« oblio dell'essere », ha smarrito cioè la coscienza della presenza silenziosa e raccolta a tutte le cose dell'imprendibile fondamento degli esseri, davanti al quale porsi in ascolto con timore e tremore. Da Nietzsche ad Heidegger la ricostruzione di un simile sviluppo denuncia il nichilismo di tutta la cultura occidentale: preoccupato di possedere e di gestire gli enti, l'uomo ha perso il contatto con l'essere e si è smarrito nel debole non-essere delle cose, fino a celebrare — proprio nell'apparenza della vittoria sugli esseri — nient'altro che l'universale trionfo del nulla. La stessa teologia cristiana, che pure avrebbe dovuto mantenere nell'ethos dell'Occidente il forte senso dell'alterità del Trascendente, si è spesso risolta in una onto-teologia, che identificando Dio con un ente, sia pure il più alto e sovrano, lo ha in realtà equiparato alle cose, rendendolo in tal modo disponibile al dispotico dominio del pensiero e dell'azione degli uomini. Così « la storia dell'Occidente è la storia del nichilismo »[14].

L'essenza del nichilismo consiste appunto nell'affermare che tutto ciò che è, esce dal niente e ad esso ritorna[15]: la metafisica greca sin dai suoi inizi, attraverso questa sua affermazione portante, ha in realtà mostrato che ogni cosa è stata e torna ad essere niente, e così ha identificato le cose al niente. In tal modo, essa ha potuto concepire il passaggio dal niente all'essere come *produzione* e ne ha attribuito il potere a "Dio" o alla "tecnica". Si è così originato il presupposto teorico, che ha consentito al soggetto storico occidentale di sentirsi padrone e signore dell'universo, esercitandovi dispoticamente quella « volontà di potenza », che è poi l'altra faccia della sua paura e della sua fuga dalla morte. Il mondo non diventa altro che lo spazio del dominio dell'uomo, della disponibilità degli enti a lasciarsi produrre da lui o da lui abbandonare al niente ed alla morte[16]. Questo meccanismo di sopraffazione dell'uomo sugli enti si è espresso in un progetto di dominio del tutto, che ha caratterizzato le diverse forme di civiltà e di esistenza succedutesi nella storia dell'Occidente, motivando e regolando i loro conflitti e la loro successione: « Ogni forma di civiltà e di esistenza, e quindi ogni cultura e ogni sapere, diventano una forza che vuole esistere trattenendo nell'inesistenza le forze antagoniste e la cui giustificazione suprema è data dalla capacità effettiva di trattenervele. La volontà di potenza si esprime quindi, concretamente, come prevaricazione delle forme di civiltà dominanti sulle

---

[14] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982 (nuova edizione ampliata), 137.

[15] « "Nichilismo" significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente » (*ib.*). La tesi ricorre come « Leitmotiv » dell'ampia, poderosa produzione speculativa di Emanuele Severino: cfr. *La struttura originaria* (1957), Milano 1981; *Studi di filosofia della prassi* (1962), Milano 1984; *Essenza del nichilismo* (1972), *o. c.*; *Gli abitatori del tempo*, Roma 1978; *Destino della necessità*, Milano 1980. Su E. Severino cfr. ad esempio i penetranti saggi di C. Scilironi, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Padova 1980, e *Atto, destino e storia. Studi su Emanuele Severino*, Padova 1988.

[16] Cfr. *Essenza del nichilismo*, *o. c.*, 319: « Come apertura dell'assoluta disponibilità delle cose all'essere e al non-essere, il "mondo" è l'espressione (la testimonianza) originaria della volontà di potenza ».

forme respinte nel niente e aventi lo stesso diritto alla prevaricazione »[17].

L'ethos dell'Occidente non è che questo alternarsi di prevaricazioni, in un incessante coagularsi e disciogliersi di comunità umane, governate dall'unico intento dell'affermazione vittoriosa della propria « volontà di potenza » a prezzo della distruzione dell'altro, il concorrente, l'antagonista, il nemico. Di un simile ethos resta presupposto celato la persuasione che l'ente sia niente, e perciò producibile e distruttibile, disponibile ad essere chiamato all'essere o rigettato nel niente dal semplice potere dell'uomo o del "dio". « L'Occidente è questa persuasione, ma non riesce a riconoscersi in essa, che pure è la sua essenza », perché farlo significherebbe ammettere la paura del niente e la conseguente « volontà di potenza » come anima vera di tutte le forme del suo pensare e del suo agire. Perciò, « prendendo coscienza di sé, questa persuasione si manifesta nella forma del suo opposto: come negazione che l'ente sia niente ». Nasce qui l'ipocrisia e la maschera che dominano l'ethos occidentale e ne falsificano in radice tutti i rapporti. Tuttavia, proprio affermando che l'ente *non è* niente, « in questa negazione l'ente viene pensato come ciò che può non essere, e cioè — ecco il tratto essenzialmente nascosto — come un niente; sì che la nientità dell'ente resta al fondamento della negazione che l'ente sia niente »[18]. E così il nichilismo trionfa su tutta la linea!

b) *La « volontà di potenza » e la Chiesa*

A prima vista, non diversa sembra essere la storia del cristianesimo rispetto alla storia dell'Occidente[19]: anche la Chiesa non è che un'organizzazione della « volontà di potenza », assimilata completamente alla logica del dominio del mondo e perciò nient'altro che una maschera del nascosto trionfo del niente. « All'interno del "mondo", cioè del luogo ove si scontrano le contrapposte volontà di potenza, il cristianesimo, soprattutto nella forma che esso assume nella Chiesa cattolica, è ancora una delle forze più potenti: determina ancora il comportamento di grandi masse e possiede un apparato concettuale altamente idoneo a operare questa determinazione. La potenza sociale della Chiesa non è in contraddizione con la pura fede interiore, giacché anche la pura fede cristiana, come ogni fede, come tutto ciò che si pone al di fuori della verità dell'essere, è una prevaricazione della volontà di potenza. La pura fede è prevaricazione, proprio perché, credendo in qualcosa, rifiuta qualcosa d'altro che ha lo stesso diritto ad essere creduto e cioè a divenire prevaricante. La volontà di potenza, che si esprime nel potere sociale della Chiesa, ha il suo fondamento nella volontà di potenza in cui si realizza la pura fede interiore »[20]. In tal modo, però, la Chiesa è divenuta la responsabile più diretta dell'alienazione del cristianesimo: adeguandosi alla mentalità del mondo, accettando di entrare nella logica del dominio e della concorrenza, essa ha impedito al messaggio evangelico di divenire problema per l'uomo, e perciò di offrirsi come possibile salvezza[21]. Il nichilismo dell'Occidente diviene così la forza di coagulo della comunità ecclesiale, « l'autocoscienza della fede »[22]. La Chiesa rassicura, garantisce, provvede, stimola, annuncia, combatte, risplende perfino nel martirio: ma in tutto questo non tende che a imporsi, a perpetuare la perversa persuasione dell'ethos occidentale, affermando se stessa a prezzo di chi soccombe. Di conseguenza, nessuna vera unità è offerta dalla comunità ecclesiale, se non quella imposta dalla « volontà di potenza », rassicuratrice davanti alla morte. La Chiesa si risolve in una qualunque folla di solitudini, aggregata dal dominio del nulla.

---

[17] *Ib.*, 321.

[18] I passi citati si trovano in *ib.*, 348.

[19] Cfr. E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, in Id., *Essenza del nichilismo*, *o. c.*, 317-387.

L'arma teoretica, che renderebbe particolarmente seducente il nichilismo della fede ecclesiale, sarebbe la pretesa di poter giudicare la verità della ragione con la fede: è qui che si manifesterebbe la forma più sottile della « volontà di potenza » della Chiesa. In nome della rivelazione da essa posseduta e trasmessa, la Chiesa giudica il mondo e le verità proposte dall'analisi razionale; in tal modo domina le coscienze, ma manifesta anche la sua più intima contraddizione. Se infatti la pretesa armonia di fede e ragione fosse una verità filosofica, allora la Chiesa dimostrerebbe di aver ceduto alla sua più terribile nemica, la gnosi, perché la sua presunzione di verità verrebbe a fondarsi

---

[20] *Ib.*, 326.
[21] Cfr. *ib.*, 378.
[22] *Ib.*, 384.

su una convinzione razionale e non sull'autorità del rivelato. Se invece fede e ragione dovessero accordarsi in forza della presunta superiorità della fede, allora la Chiesa non avrebbe nulla da dire alla verità filosofica, e dovrebbe anzi essere giudicata da questa nella maniera più ampia[23]. Nell'un caso e nell'altro, la « pretesa » cristiana si fonda su presupposti così deboli, da non riuscire a nascondere la loro motivazione ultima, la « volontà di potenza » e di dominio di questa Chiesa fin troppo ''mondana''[24].

Alla « pretesa » cristiana di verità — che si riduce dunque a null'altro che a un « sentiero della Notte » — bisogna opporre il « sentiero del Giorno », l'apertura alla verità dell'essere. L'abbandono del nichilismo richiede un ritorno a Parmenide, alla sua originaria intuizione dell'essere immutabile ed eterno, in cui si consuma l'unità degli opposti e pertanto l'unità dell'ente e del niente[25]. Questa unità appartiene alla struttura originaria della verità: ogni ente si definisce sul niente da cui emerge e a cui ritorna, come il niente si rapporta costitutivamente all'ente, quale sfondo di cui esso ha bisogno per definirsi e dissolversi, per apparire e annientarsi. Il divenire degli enti, allora, non è che la simultanea insistenza dell'essere e del niente ad ogni istante: l'essere, come il niente, non diviene, ma contemporaneamente è e non è in ogni suo apparire, in ogni suo determinarsi e dissolversi. Se il nichilismo si fonda sull'angoscia del niente incombente, « il sentiero del Giorno » celebra l'eterna unità del molteplice eterno: « Il nichilismo è la celebrazione della penuria dell'esistenza: l'esistenza di qualcosa esige l'inesistenza (la nientità) del suo opposto; l'esistenza del presente esige l'inesistenza del passato e del futuro. Al di fuori del nichilismo, gli opposti non si contendono l'esistenza, ma la godono insieme.

---

[23] Cfr. *ib.*, 341: da una parte la Chiesa « intende tener fermo il valore soprannaturale della rivelazione, dall'altro lato non intende porsi *timore et tremore* dinanzi alla verità. Ma senza questo timore e tremore la Chiesa è gnosi; e con questo timore e tremore la Chiesa deve lasciare che la verità dell'essere la veda come figlia del ''mondo'' e la giudichi quindi figlia dell'alienazione ».

[24] Cfr. *ib.*, 331.333ss.339ss.

[25] Cfr. *ib.*, 355s: « La verità dell'essere è la negazione che l'ente sia niente. Questa negazione è l'apparire dell'opposizione dell'ente al niente. Se il niente non appare, non solo l'ente non appare come opposto al niente, ma non appare nemmeno come ente... Così, se le stelle sono le stelle del cielo, esse non apparirebbero come stelle, se il cielo non apparisse. In questa direzione va intesa l'unità degli opposti e pertanto l'unità dell'ente e del niente ».

Il passato e il futuro sono: come il presente»[26]. Tutto è e non è insieme, eternamente: ente e niente sono riconciliati in una inseparabile coappartenenza, in un durare che appare nel divenire, ma non si risolve in esso.

Conseguenza di questo approccio alla verità parmenidea è la dissoluzione dell'individuo, della sua storia e della sua morte: «Ciò che viene comunemente chiamato "individuo" è l'unità di un molteplice, cioè un *universale* che si concreta nei punti differenti — che sono le autentiche *individuazioni*. La "storia" dell'"individuo" è il progressivo apparire degli eterni punti differenti della retta»[27]. Nello splendore della verità dell'essere, in cui la particolarità e l'individualità dell'ente sono risolte in apparizione parziale e determinazione transitoria dell'identità del tutto e del nulla, dell'ente e del niente, il destino individuale perde di consistenza e viene assimilato al destino della necessità, al necessario ed eterno identificarsi e coappartenersi di essere e non essere, di passato e futuro, di identità e differenza. La "storia" stessa dell'individuo, che è storia del conflitto e della sopraffazione, giustificata dal permanente incombere del niente sull'esistere e dalla conseguente volontà di dominio del protagonista della storia, è svuotata di consistenza, perché in tutto e in tutti non è che la stessa identità dell'ente e del niente che si esprime: la negazione della penuria dell'esistenza diviene cioè «la negazione che le singole determinazioni debbano contenersi l'esistenza, entrandovi una alla volta e lasciando le altre nel niente»[28]. «La verità dell'essere dice l'eternità di ogni modo dell'essere»[29] e perciò smaschera il non senso del conflitto, il nichilismo che lo ispira e vi soggiace. La stessa morte, sentinella suprema del nulla e sorgente di angoscia, è spogliata di ogni aura tragica, in quanto si riduce a un momento dell'eterno, coestensivo al tutto: «Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamente scolpiti. All'interno dell'intramontabile apparire della verità dell'essere, sorgono e tramontano come le immutabili costellazioni del cielo. Una "storia della salvezza" è possibile soltanto se tutti gli eventi che la costituiscono sono eternamente: il loro avvento è il loro manifestarsi in una successione»[30]. Pertanto, l'uomo conosce veramente la morte soltanto quando vuol affermarsi come "altro" dal tutto per dominare il tutto: anche il morire non è che un'espressione della «volontà di potenza»![31].

---

[26] *Ib.*, 359.
[27] *Ib.*, 360.
[28] *Ib.*, 363.
[29] *Ib.*, 369.

c) *Nichilismo e resistenza cristiana*

È a questo punto che la lontananza di queste tesi dalla buona novella del cristianesimo appare in tutta la sua evidenza: nessuna singolarità della persona, nessuna sua dignità e irripetibile originalità è più mantenuta; la serietà e la tragicità del dolore e della morte — supremamente scolpite nella Croce del Figlio — sono risolte in puro apparire e scomparire dell'identico; la storia come cammino orientato a un futuro al tempo stesso desiderato e promesso è ridotta a eterna ripetizione del medesimo, a puro succedersi di momenti eterni, distinti solo nella determinazione del loro apparire, ma non nella verità e consistenza del loro essere e del loro niente. E lì dove sembra offrirsi una mitica armonia universale, è in realtà la solitudine a trionfare a pieno campo: se l'individuo è apparizione e momento del tutto, che al tempo stesso è essere e niente, la coscienza individuale non può che soccombere al peso della sua eccessiva pesantezza d'essere o — che è lo stesso — alla vanità della sua insostenibile leggerezza. Assimilato al tutto, che è sempre insieme tutto e niente, l'individuo si ritrova in una solitudine senza remissione: non ci sono "altri" con cui comunicare, perché in verità ogni "altro", come ogni "io", è pura apparenza; non vi è un domani verso cui orientarsi nella speranza o un'alterità trascendente a cui aprirsi nell'esodo del cuore o della vita che finisce. La verità dell'essere si manifesta certo in una pluralità di aperture: ma ciascuna di esse è coestensiva al tutto, anche se lo manifesta in una forma determinata e non esaustiva. Se questo non è solipsismo, trionfo totale della prigionia dell'individualità[32], non è certo neanche condizione di possibilità di un dialogo fra diversi o di un incontro nella comunione: « godere tutti insieme l'esistenza », sapersi pure apparizioni del tutto e del nulla, non motiva certo l'attenzione all'altro, la sua accoglienza profonda nella dimora dell'io, il dono dell'amore. La presunta verità dell'essere è raggiunta al prezzo della perdita della persona, della diversità e della dignità dell'altro, del senso della vita e della storia in un orizzonte di attesa e di speranza.

---

[30] *Ib.*, 381.
[31] Cfr. *ib.*, 383: «L'uomo diventa un mortale quando la volontà isolante si identifica ad uno degli enti della terra nientificata e lo protegge dal niente che lo attraversa e lo circonda... La volontà di morire è la volontà di potenza».
[32] Cfr. *ib.*, 351, n. 39.

Cacciato dalla porta, il nichilismo riemerge così dalla finestra: non è infatti somma « volontà di potenza » questa pretesa assoluta di identificarsi col tutto, di perdersi in esso in una presa così totale, da abbracciare al tempo stesso e senza contraddizione la morte e la vita, il tempo e l'eterno, il passato e il futuro, l'essere e il niente? Non è sortilegio di chi vuol tutto dominare e comprendere precisamente questa « pretesa » di presentare « il sentiero del Giorno » in una luminosità, che trascura o risolve monoliticamente le complessità, le interruzioni, i silenzi, e perfino la morte? E la stessa morte — che alla luce della pretesa verità dell'essere appare il frutto della « volontà di potenza » di chi, volendosi individuo, non sa consegnarsi al tutto e al nulla di quella verità, che cancella i suoi limiti —, non è invece, esattamente al contrario, ciò che produce la « volontà di potenza » quale forma della continua fuga da essa?

La nostalgia di unità, che è dentro ai meccanismi di dominio e alle seduzioni della « volontà di potenza », non è appagata in essi, come giustamente mostra l'analisi dell'« essenza del nichilismo »: ma non è neanche risolta nella « pretesa » di una verità dell'essere che tutto assorba nell'identità degli enti e del niente, ed elimini ogni spazio della differenza, riducendola a pura forma dell'apparire, svuotata al tempo stesso di serietà tragica e di dignità etica. Se la Chiesa ha potuto prestarsi nel tempo in alcune sue espressioni alla critica che la vede strumentale al nichilismo, "mondana" fra le forme mondane della « volontà di potenza », il Vangelo da cui nasce e che sempre nuovamente la raggiunge e la costituisce non è riducibile a una simile vittoria del nulla: la dignità dell'essere personale, la potenza riconciliatrice dell'amore, il rispetto del diverso, l'apertura al Trascendente, gli orizzonti della speranza e della fede nell'impossibile possibilità divina, sono anzi la vera alternativa al nichilismo e alla « pretesa », non meno nichilista, di una verità dell'essere, che tutto risolva nell'identità dei contrari. Al di là della lettura fin troppo omogenea e semplificante della complessa storia dell'Occidente e del destino della necessità, anzi precisamente come principio di permanente rottura e sovversione in essa, il Vangelo cristiano della comunione sta e resta, anche negli sviluppi dell'ethos occidentale, come una singolare offerta di senso, di dignità, di bellezza, di serietà tragica, per il singolo e per la comunità. La Chiesa, nel forte e profondo senso che le è dato dalla fede trinitaria, è appunto questa buona novella, nonostante e perfino attraverso le sue incompiutezze, le sue infedeltà e i suoi possibili cedimenti alla sapienza "mondana"...

1.3. IL « VANGELO DELLA CHIESA »

a) *L'« esigenza » della Chiesa*

« Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime »[33]. Queste parole — scritte agli albori degli anni venti (i « golden twenties »!), stagione tanto drammatica, quanto decisiva per i destini dell'Europa e del mondo — riconoscono nel travagliato processo storico dei primi decenni del secolo ventesimo l'emergere di una rinnovata consapevolezza, di una « esigenza »[34] della Chiesa, che autorizzerebbe perfino a caratterizzare il Novecento come il « secolo della Chiesa »[35]. La crisi prodotta dalla prima guerra mondiale aveva mostrato i limiti del trionfo del soggetto, che la ragione moderna aveva celebrato e che tanto la cultura liberal-borghese, quanto quella rivoluzionaria avevano fatto proprio. Diveniva evidente che all'esaltazione idealistica della soggettività mancava l'originaria esperienza della realtà: ammaliato dall'ideologia, «l'uomo non vedeva la cosa reale, lo spessore della vita, non vedeva "l'uomo". Egli viveva... di concetti e di meccanismi, di formule e di sistemi che intendevano le cose e cercavano di dominarle, ma esse stesse non avevano con lui rapporto alcuno»[36]. La stessa idea di socialità e il concetto di comunità venivano a risolversi alla luce dell'orizzonte ideologico in una compattezza massificante: «Non esisteva la comunità, ma l'organizzazione; dappertutto, dunque anche in campo religioso»[37]. La Chiesa stessa sembrava rispondere alla malia della ragione moderna con un'immagine di sé alternativa a quella della massificazione ideologica, ma proprio per questo dello stesso genere: «Tutto questo esercitava naturalmente il suo influsso anche sull'immagine della Chiesa. Essa appariva principalmente come istituzione religiosa utilitaria e giuridica. Ma quanto in essa vi è di mistico, quanto sta dietro agli scopi e alle istituzioni tangibili, quanto si esprime nel concetto del Regno di Dio, del Corpo Mistico di Cristo, non era direttamente sentito»[38].

---

[33] R. Guardini, *La realtà della Chiesa*, Brescia 1967, 21: il testo di cui fa parte la citazione — intitolato *Il senso della Chiesa* (*Vom Sinn der Kirche*) — uscì in prima edizione nel 1922.

[34] Il termine è qui usato non nel senso di un'attesa necessaria, che in qualche modo « costringa » il dono dall'alto della comunione, ma in quello di un orientamento radicale e di un'istanza storico-culturale, che rispetta la sorprendente gratuità del dono divino: così ad esempio H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, a proposito dell'« esigenza » di Dio: « Se noi l'esigiamo, è perché egli per primo esige da noi quest'esigenza (*exigence*) » (490). Il termine viene ampiamente usato da M. Blondel, *L'Azione* (1893), a cura di S. Sorrentino, Milano 1993, che molto influenzò il pensiero di de Lubac.

[35] L'espressione è di O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

1. Contro questa alienazione massificante dell'ideologia — che sarebbe ancora durata a lungo nei suoi effetti, producendo anzi i frutti più tragici nei totalitarismi impostisi fra le due guerre mondiali — si andava profilando l'esigenza di un ritorno al concreto, e perciò all'infinita ricchezza e dignità del singolo: «Vari sintomi stanno ad indicare che ora si va assumendo il reale concreto quale unica realtà data, collegando unicamente con esso tutto ciò che è astrattamente valido... Il concreto, nella sua illimitata ricchezza, diviene esperienza vissuta, e così pure diviene esperienza la felicità di penetrarvi e di avventurarvisi»[39]. Ciò comportava contemporaneamente il netto rifiuto dell'incantesimo idealista e la riscoperta gioiosa della comunità viva, fatta di persone reali: «L'idealismo moderno contro *il* quale per tanto tempo erano stati vani *tutti gli* attacchi della logica — poiché appunto *il* fondamento del suo sistema non era una dimostrazione, ma l'attitudine spirituale di tutta un'epoca irrigiditasi in forma di dogma — non ha più bisogno sostanzialmente di essere confutato. *Il* suo incantesimo è svanito, e ci domandiamo come abbia potuto essere sopportato così a lungo»[40]. «Così anche la comunità appare come una realtà immediatamente data... Esistono gli altri come esisto io. Ognuno mi è congiunto, ma ognuno è anche un mondo a sé, di insostituibile valore. Di qui la conseguenza appassionante che noi ci apparteniamo, siamo fratelli, sorelle!»[41]. Contro il dominio della soggettività, spinto fino a ricondurre forzatamente all'ideale la realtà intera, è la presenza dell'altro a farsi nuovamente strada, è — in senso pieno — la Chiesa a risvegliarsi nelle anime: «La realtà delle cose, la realtà dell'anima, la realtà di Dio ci vengono incontro con nuovo vigore... In questo atteggiamento religioso s'inserisce in modo vitale anche il prossimo. Esiste la collettività religiosa, ma non come una semplice somma di individui chiusi in se stessi, bensì come una realtà che trascende i singoli: la Chiesa»[42].

Ciò che manca a questa lettura è il sospetto, divenuto amara realtà, che l'ideologia, più che dissolversi, ceda il posto alla sua anima più profonda: il nichilismo. Le grandi avventure ideologiche del Novecento non sono altro che l'esplicita realizzazione di quella «volontà di potenza», che si cela dietro il trionfo moderno del soggetto e del protagonismo della ragione. La realtà è «nientificata», ridotta a semplice campo della produzione e della distruzione dell'uomo, a "mondo" disponibile a ogni progetto di conquista e di dominio, elaborato dalla ragione, padrona esclusiva di sé e delle cose. L'«essenza del nichilismo» sta tutta in questa presunzione di possesso, in questo venire allo scoperto del delirio di onnipotenza della ragione adulta ed emancipata. All'unità massificante dell'ideologia si congiunge l'annullamento dell'individuo nella solitudine nichilista, dove l'illusione di appartenere alla classe, al popolo, al partito, alla razza, maschera la perdita di identità e di dignità del singolo, il suo divenire strumento del tutto, incondizionatamente disponibile alla «volontà di potenza» espressa dalla ragione del Capo. Nel nichilismo dell'ideologia effettivamente realizzata, l'uomo è solo, non soltanto rispetto agli altri, perché con essi ogni rapporto è strumentale, ma anche in rapporto a se stesso, perché la sua identità originaria e irripetibile è perduta, dissol-

---

[36] R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, *o. c.*, 23s.
[37] *Ib.*, 24.
[38] *Ib.*, 25s.
[39] *Ib.*, 26.

[40] *Ib.*, 27.
[41] *Ib.*, 28.
[42] *Ib.*, 31.

ta nel potere al tempo stesso creativo e distruttivo dell'apparato e del culto della personalità di chi lo governa. Né — come si è visto — il nichilismo è superato in una visione del mondo che tutto riporti alla permanente, eterna identità di essere e di niente, risolvendo le differenze in apparizioni e gli individui con le loro storie particolari in determinazioni parziali del tutto, chiamate ad apparire e scomparire come le stelle nel cielo notturno.

La risposta vera alla nostalgia di unità, che nasce dalla morte, resta per la fede soltanto la Chiesa: e ciò perché solo nella comunione ecclesiale la soggettività è al tempo stesso raggiunta, limitata ed affermata dall'Altro. « È un processo di portata incommensurabile. La vita religiosa non viene più soltanto dall'io, ma nasce al tempo stesso dal polo opposto, nella collettività oggettiva e formata. Essa vive anche là, quindi nei due poli. La vita ritorna ad essere ciò che è per sua natura: un fenomeno di tensione, un arco di fiamma, che sussiste libero e integro solo quando s'innalza da ambedue le parti. L'oggettivo non è soltanto limite del soggettivo inteso come unico specifico religioso, ma è in linea di principio un dato essenziale, necessario alla vita religiosa; ne è la premessa e il contenuto... Tutto ciò può essere espresso solo in questi termini: la realtà immensa, la “Chiesa”, si fa nuovamente viva, e noi comprendiamo che essa è davvero l'Uno e il Tutto »[43]. Ciò che insomma ha determinato la crisi dell'ideologia è la sua incapacità di riconoscere l'Altro, e ancora di più la sua volontà di ricondurlo al dominio della soggettività, per assimilarlo e manipolarlo. Nella totalità ideologica non c'è spazio per la differenza: e questa assenza produce inesorabilmente violenza, alienazione e morte. Lo stesso, tuttavia, avviene nella concezione del nichilismo: tanto nella forma militante, che tutto vuole asservire alla « volontà di potenza » dell'io, quanto in quella « parmenidea », che tutto riconduce all'essere immutabile ed eterno, coestensivo al nulla ed anzi identico con esso, l'atteggiamento nichilista non ammette la differenza, non tollera l'alterità, e si vede necessitato a distruggerla o a ricondurla a pura apparenza del medesimo. La Chiesa è invece lo spazio dell'Altro e del suo incontro, vero e liberante, con l'io: è questo il motivo profondo del suo « risveglio nelle

---

[43] *Ib.*, 33s. Sull'idea di « opposizione polare », caratteristica del pensiero di Guardini inteso come « filosofia del concreto vivente » cfr. l'illuminante ricerca di M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990.

anime ». Contro la massificazione ideologica, il « vangelo della Chiesa » richiama l'infinita dignità di ogni singola persona umana davanti a Dio e davanti agli uomini, indipendentemente dalla sua storia e dalle sue posizioni. Contro il nichilismo, esso proclama la possibilità reale dell'incontro con l'altro e la vittoria della solitudine, grazie al dialogo ed alla solidarietà, che sono generati e sostenuti dall'amore di gratuità. In entrambi i casi, è la buona novella della comunione, che risuona come risposta vera alle esigenze più profonde emergenti dalla crisi del nostro presente: e la comunità ecclesiale si offre come il luogo, in cui la realizzazione storica di questa comunione è resa possibile grazie al dono dall'alto.

Quest'offerta di comunione risponde peraltro a una nostalgia incancellabile, strutturalmente presente nel cuore umano[44]: fatto per amare, l'essere umano non si realizza che amando. « Alla morte, chiave di volta della creazione, che imprime, lei sola, a tutto il creato il marchio incancellabile della creaturalità, la parola “è stato”, a lei l'amore dichiara battaglia, l'amore, che conosce unicamente il presente, vive del presente, ardentemente desidera il presente... Esso è sempre nell'oggi e tutto nell'oggi, ma ogni morto “ieri”, ogni morto “domani” viene a suo tempo inglobato in questo “oggi” vittorioso; questo amore è l'eterna vittoria sulla morte; la creazione, che la morte corona e conclude, non può tener testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità »[45]. L'amore è origine prima e sempre nuova di ogni vivere, di ogni uscire dalla morte. Per amore siamo nati; per amore viviamo; essere amati è gioia della vita; non esserlo e non saper amare è infinita tristezza. « Chi non ama rimane nella morte » (1Gv 3,14), non nasce alla vita: l'amore è l'esperienza originaria e originante dell'esistenza, l'esodo originario che è al tempo stesso il misterioso, originario avvento del dono di esistere. « Se c'è in me una certezza incrollabile, essa è quella che un mondo che viene abbandonato dall'amore deve sprofondare nella morte, ma che là dove l'amore perdura, dove trionfa su tutto ciò che lo vorrebbe avvilire, la morte è definitivamente vinta»[46].

---

[44] Sull'approccio teologico-fondamentale al mistero della Chiesa a partire dalle strutture dell'antropologia cfr. P. Hünermann, *Dimensioni antropologiche della Chiesa*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, 172-199. Ci si limita qui a considerare il bisogno di comunione dialogica nell'amore, rimandando per una più ampia riflessione sull'« antropologia aperta » al dono dall'alto a B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1993, specie Parte Prima.

[45] F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985, 167 e 176.

Se questo è vero, se l'essere nel più profondo degli esseri è amore, la struttura originaria di tutto quanto esiste implica la dialettica di alterità e di comunione, che è la dialettica dell'amore: per amare bisogna essere almeno in due, uscire da sé per andare verso l'altro e accogliere a tal punto l'altro in sé, da ritrovare se stessi in lui. Chi ama riconosce l'altro in quanto altro e tende a farsi uno con lui, non sopprimendo la sua alterità, ma offrendogli la propria identità e accogliendo in dono quella dell'altro. L'amore è esodo senza ritorno, offerta radicale di sé; l'amore è avvento senza rimpianto, accoglienza radicale dell'altro: «Tu, Padre, in me, ed io in te» (Gv 17,21). In questo gioco dell'amore c'è dunque una provenienza, una venuta e un avvenire: la provenienza è la gratuità, l'uscire da sé nella pura generosità del dono, per la sola gioia di amare; la venuta è l'accoglienza della provenienza altrui, la pura gratitudine del lasciarsi amare; l'avvenire è la conversione delle parti, il dono che si fa accoglienza e l'accoglienza che si fa dono, l'essere liberi da sé per essere uno con l'altro e nell'altro e l'essere comunione per vivere una nuova libertà, l'uno rispetto all'altro ed insieme verso gli altri. Solo chi vive in pienezza questo gioco della provenienza, della venuta e dell'avvenire dell'amore, solo chi percorre la dialettica impegnativa della gratuità, della gratitudine e della comunione libera e liberante di esse, avanza nella via della vita: a lui si rivela la profondità delle cose, il senso del vivere e del morire umano, la bellezza dell'esistere in comunione.

Tutto ciò non può svolgersi nella solitudine di uno spirito sazio di sé, amante soltanto di se stesso: l'alterità che l'amore richiede è reale, è un vero tu, un vero noi. «Non è mediante il rapporto con il proprio "sé", ma è mediante il rapporto con un altro "sé" che l'uomo potrà raggiungere la completezza»[47]. La comunità è la "casa" dell'amore: essa traduce, nella concretezza dei giorni, la verità della storia dell'amore. In quanto tale, la comunità esige di essere la somma di tante, libere provenienze dell'amore: non una sola, ma tante gratuità si richiedono per fare un comune cammino. Ciascuno è provenienza per l'altro, ciascuno è inizio di amore, a ciascuno incombe l'urgenza di iniziare ad amare. Ogni idolatria, che rapporti a uno solo l'inizio dell'amore, ogni culto della personalità o sacrificio cieco della diversità, è perdita e fine dell'amore. Ognuno è e deve essere se stesso, amando e lasciandosi amare. È per questo che la somma varia e complessa delle differenti sorgività diventa comunione solo nel momento in cui ciascuno da provenienza accetta di farsi accoglienza e venuta. Questo gioco del dare e dell'accogliere, della gratuità e della gratitudine deve, infine, essere aperto, se si vuole che la comunità rifletta e costruisca veramente la storia dell'amore: dove ci si chiude nella sicurezza dei pochi, dove l'amore non libera energie nascoste e non suscita nuovi esodi e nuovi avventi d'amore, lì la comunità non esiste e l'amore, se c'è, intristisce e muore. La dialettica dell'alterità e della comunione, il gioco originario e originante dell'amore, non è meno esigente per la comunità, che per il singolo.

Ritorna, allora, a partire dal più profondo dell'essere umano la grande domanda, che si affacciava già nell'analisi del processo epocale che ha segnato il secolo ventesimo: chi renderà l'uomo capace di amare? Chi lo libererà dalla gelosia del possesso, dall'amarezza dell'ingratitudine e dalle lacerazioni della cattura, che paralizzano l'amore? Si diventa capaci di amare quando ci si scopre amati per primi, avvolti e condotti dalla forza dell'amore verso un futuro, che lo stesso amore costruisce in noi e per noi: fare questa scoperta equivale per il cristiano a credere nella Trinità del Dio vivente. «Padre santo, custodisci nel Tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi» (Gv 17,11). Nella «pericoresi» dell'eterno amore, nel dinamismo incessante del reciproco darsi ed accogliersi, aperto a dare l'essere e la vita alle creature e ad assumerle nella comunione eterna delle divine Persone, il Dio cristiano si offre come l'evento irradiante dell'amore eterno: «In verità, vedi la Trinità, se vedi l'amore». «Ecco sono tre: l'Amante, l'Amato e l'Amore»[48]. È attraverso la missione del Figlio e dello Spirito che la Trinità viene ad offrirsi come l'origine, il grembo e la patria dell'amore: amato dal suo Dio, l'uomo può divenire capace di amare il suo prossimo: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 15,12). «Siano in noi una cosa sola» (Gv 17,21). Avvolto dall'amore eterno, accolto nella storia trinitaria dell'amore, l'uomo può costruire storie d'amore nella verità della sua vita. Perciò la Chiesa, comunità in cui il credente fa l'esperienza viva dell'incontro con questo amore, è la «buona novella», che risponde al bisogno più vero del cuore umano: «Nulla di ciò che l'uomo crea o di ciò che rimane sul piano dell'uomo potrà strappare l'uomo alla sua solitudine. La solitudine, anzi, si accrescerà sempre più man mano che egli scopre se stesso, perché essa non è altro che il rovescio della comunione alla quale egli è chiamato. Venuta a mancare la comunione, resta la solitudine che ne ha l'ampiezza e la profondità». Solo Dio può dare risposta a questa attesa infinita, Lui che «ci ha creati per essere introdotti insieme in seno alla sua vita trinitaria... Ora, c'è un luogo in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C'è una "famiglia di Dio", misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitiva e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. Unica società pienamente "aperta", essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni... Tale è la Chiesa»[49].

---

[46] G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, 189.
[47] M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Torino-Leumann 1983, 83s.

[48] Sant'Agostino, *De Trinitate* 8, 8, 12 e 8, 10, 14: *PL* 42,958 e 960.

b) «*Una, Sancta, Catholica et Apostolica*»

Che la Chiesa sia comunione, e dunque ambiente vitale della comunicazione e della reciproca affermazione dell'identità e della differenza, dell'io e del diverso, anzi del Totalmente Altro, lo mostra l'antichissima dottrina delle *notae Ecclesiae*[50]. Fu il Simbolo del I Concilio di Costantinopoli (381) ad aggiungere all'articolo di fede sulla Chiesa i quattro termini «una, santa, cattolica e apostolica»[51]: con essi si intendevano richiamare le

---

[49] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 292s.

[50] Per l'aspetto storico cfr. G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique catholique depuis la Reforme*, Gembloux 1937 e Y. Congar, *L'Église, De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Dello stesso, per lo sviluppo teologico, cfr. *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 439-714: la trattazione sul- a *Teologia della missione* (605-635), all'interno della riflessione sulla cattolicità, è di P. Rossano.

[51] *DS* 150. I precedenti sono nel simbolo di Epifanio di Salamina (*DS* 42), che

proprietà essenziali della Chiesa, scaturenti dal più profondo della sua natura. Solo molto più tardi, in contesto polemico e apologetico — come fu quello della teologia controriformista — prevalse il senso funzionale, che identificava nelle note le caratteristiche capaci di far riconoscere la vera Chiesa[52]. L'idea forza che emerge dalla dottrina delle «notae» è che l'unità della Chiesa non è equiparabile a nessun genere di unità realizzabile a partire dall'uomo con le sue sole capacità: non si tratta, cioè, né di un'unità prodotta dal soggetto e riconducibile al suo dominio e alla sua centralità, né di un'unità derivante dall'assenza di differenze reali, espressione della verità dell'essere, che assorbirebbe in sé tutte le parzialità e i processi del divenire, riducendoli a semplice apparizione o determinazione provvisoria all'interno della totale identità dell'ente e del niente. Né massificazione, né nichilismo è l'unità che il «vangelo della Chiesa» propone al mondo: e ciò perché è l'incontro e l'unione dei diversi, di Dio e degli uomini, del singolo e del prossimo, delle razze e delle culture, in tutta la loro inconfondibile originalità, ma anche nella verità della loro più alta comunione, che si realizza nell'*Una, Sancta, Catholica et Apostolica Ecclesia*. Reale alterità e non meno reale comunicazione, ricchissima pluralità e non meno ricca e profonda unità, luogo in cui ogni identità è affermata non a prezzo, ma grazie ad una più alta comunione, singolarità dell'esodo umano riconciliate dalla forza dell'unico Avvento divino, tale è la Chiesa professata nel Simbolo.

---

avrebbe a sua volta utilizzato quello di Cirillo di Gerusalemme (*DS* 41). Il Medioevo designò i quattro termini comunemente come *conditiones*, *signa*, *notae*; il secolo del Concilio di Trento preferì *qualitates*, *indoles*, *rationes*, *praerogativae*, *proprietates* (nel *Catechismo romano*); si impose infine su tutti il titolo di *notae* (Giovanni Eck, Bellarmino). Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 439-441.

[52] Al servizio dell'intenzione apologetica si moltiplicò il numero delle note, con la convinzione di apportare così ulteriori elementi all'obbligo morale di riconoscere ed accettare la vera Chiesa. Resta chiaro, comunque, che anche senza intenti apologetici altre caratteristiche essenziali della Chiesa e del discepolo potrebbero essere richiamate: così la carità, il martirio, lo zelo missionario... La cosiddetta «via notarum» non va allora presa in senso ristretto, ma come evocativa di un sistema ampio e complesso di segni, in cui rifulge il vangelo della Chiesa, e il cui valore, pur fondato su elementi oggettivi, implica però la recezione soggettiva, che può attribuire accenti diversi a note diverse. La nota di Chiesa «romana», già presente nel Decreto Gelasiano (*DS* 354) e variamente usata, può considerarsi dal punto di vista ecclesiologico una precisazione dell'apostolicità: «Ecclesiologicamente l'aggettivo non significa altro che l'accettazione della Chiesa quale il Signore l'ha strutturata, con la funzione pastorale derivata da Pietro»: Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 444.

[illegible]

L'*unità*, che non annulla, ma accoglie e vivifica la diversità, risplende anzitutto nella confessione dell'*Ecclesia Una*: il principio dell'unità ecclesiale e la ragione dell'unicità della Chiesa si trovano nell'unità e unicità di Dio Trinità. È la gratuita autocomunicazione della vita divina che stabilisce, fra coloro che accolgono il dono, un'unità più ricca e profonda delle loro differenze e li mette in grado di comunicare fra di loro nella carità, dando agli altri testimonianza di una comunione, che null'altro al mondo può offrire agli uomini: « Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me » (Gv 17,21-23). « Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,34s). L'unità della Chiesa viene dall'alto, è dono e partecipazione gratuita alla vita della comunione trinitaria, che fa di essa il « popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo »[53].

[illegible] partecip. [illegible]

Il dono va accolto nella fede, consegna incondizionata del cuore e della vita a Dio ed adesione senza riserve alla Sua rivelazione: mediante la fede la soggettività prigioniera di sé è finalmente liberata e si apre all'avvento dell'Altro, che solo può pienamente colmarla nelle sue attese più vere. Perciò si può dire che la fede è principio interno dell'unità della Chiesa, e che questa è coesione derivante dal totale dipendere di ciascuno dall'Unico, e da quell'Unico che, essendo Trinità in se stesso, è comunione accogliente, rispettosa e vivificante della diversità. La fede genera la « congregatio fidelium »[54]. Al tempo stesso, però, in quanto l'atto del credere richiede l'accoglienza della

[illegible]

---

[53] « De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata »: san Cipriano, *De Orat. Dominica* 23: *PL* 4,553; Hartel III, A, 285.

[54] Formula usata da san Tommaso al punto, che può essere considerata « l'espressione consapevole e lucida del suo pensiero profondo » intorno alla Chiesa: Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, *o. c.*, 459. Cfr. *Compendium Theol.* 1,147: « Gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationabilium... quantum ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur sancta Ecclesia Catholica, nam Ecclesia congregatio fidelium est ».

parola, che testimonia la rivelazione divina, e l'annuncio di questa parola è compiuto nella predicazione ecclesiale, la fede raccoglie la Chiesa anche dall'esterno, intorno al primato della Parola di Dio e alla fedele trasmissione di essa, che si compie nel vivo della tradizione ecclesiale. L'obbedienza alla Parola conduce il credente ad accogliere la piena comunicazione della vita divina nell'evento sacramentale: è in esso che parole e gesti della storia dell'uomo vengono resi dallo Spirito segni e strumenti dell'incontro con Dio. Nel sacramento l'unità della Chiesa è al tempo stesso generata ed espressa: e questo vale in particolare del battesimo, inizio della partecipazione alla vita eterna, e dell'eucaristia, che è il « sacramentum unitatis », il culmine e la sorgente dell'intera esistenza ecclesiale. Nella celebrazione eucaristica si fa presente la Pasqua riconciliatrice del Figlio, e la comunione al Suo Corpo e al Suo Sangue rende i credenti un sol Corpo in Lui, uniti in un solo Spirito, popolo dell'unico Dio. La carità divina viene così effusa nei cuori ed esige di esprimersi in un'unità, che è al tempo stesso comunione, servizio e missione. La Chiesa dell'amore non è altro che la comunione generata, alimentata e continuamente rinnovata dalla vita trinitaria, accolta dalla fede nella Parola e negli eventi sacramentali[55].

[illegible]

[illegible]

Quest'unità veniente dall'alto costituisce la Chiesa nella sua totalità, nella sua unicità, nella sua universalità, come « Chiesa di Dio », che si fa presente nei vari luoghi e nelle diverse situazioni storiche: perciò il Nuovo Testamento parla di Chiesa in riferimento tanto all'unità universale e totale (cfr. ad esempio Ef 1,22; 3,10.21; 5,23ss; Col 1,18.24), quanto alle sue realizzazioni locali e particolari (cfr. 1Ts 2,14; 2Ts 1,4; 1Cor 16,1 e 19; 2Cor 8,1; At 15,41; 16,5; 18,22; ecc.). Contrapporre queste due forme dell'unica unità donata da Dio al suo popolo è contrario al vangelo stesso della comunione: l'*Ecclesia Una* è la Chiesa universale, ed è insieme il suo manifestarsi ed attuarsi nelle Chiese locali o particolari, proprio perché non è la Chiesa a darsi la sua unità — e quindi quasi a produrla in forma moltiplicativa, come se si potesse opporre l'unità realizzata in un luogo a quella universale o a quella altrove attuata —, ma è Dio a dargliela come partecipazione all'unica, indivisibile unità della vita trinitaria. Come l'eucaristia è una ed unica dovunque essa sia celebrata, anche se è sempre celebrata nella concretezza di un luogo e di un tempo, così l'unità della Chiesa è una ed unica, anche se si manifesta nella varietà delle sue realizzazioni locali e temporali. Perciò la contrapposizione fra una « ecclesiologia universale » ed un'« ecclesiologia eucaristica » o « locale »[56] contraddice la ricchezza dell'unità, che il Simbolo confessa come proprietà essenziale della Chiesa. La reciproca tensione e la compenetrazione delle due istanze dell'unità, quella universale e quella locale, è una riprova dell'irriducibilità dell'unità ecclesiale all'orizzonte semplificante ed impoverente di una concezione unicamente mondana e storica dell'unità. Solo l'idea della « pericoresi » divina, della mutua inabitazione delle tre Persone nell'unità essenziale del Dio Amore, può offrire una qualche illuminazione della realtà di comunione, che è l'*Ecclesia Una*: e come fra il Padre e il Figlio lo Spirito è vincolo di carità e dono di libertà, nel quale si compie ogni dono divino, così nella Chiesa è lo Spirito — comunicato attraverso la Parola, i sacramenti e il dono dell'amore — il principio invisibile e sempre vivo dell'unità.

---

[55] Per questa visione eucaristica e trinitaria dell'unità ecclesiale cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, 1988², e Id., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984, 1990⁶.

Pericorezi

Che la Chiesa sia il luogo di incontro del mondo delle identità umane con il Totalmente Altro, che vi irrompe e lo rinnova nell'unità donata dall'alto, è mostrato in maniera precipua dalla nota della *santità*: *Ecclesia Sancta*! Questo attributo, il più antico che sia stato aggiunto alla parola "Chiesa"[57], ha profonde radici bibliche: esso sta a dire contemporaneamente l'appartenenza e l'orientamento totale a Dio, l'essere « separati » perché scelti da Lui e consacrati a Lui, il tre volte Santo (cfr. Is 6,3). Come Israele è « nazione santa » (Es 19,6), così lo è la Chiesa (cfr. 1Pt 2,9), i cui membri sono chiamati i « santi » (cfr. 1Cor 14,33; 16,1; 2Cor 8,4; 9,1ss; Rm 15,26.31; At 9,13.32.41; ecc.). Cristo ha amato la Chiesa e si è consegnato per lei « per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti

[illegible]

---

[56] Come è proposta ad esempio da alcuni teologi ortodossi, ed in particolare da N. Afanassieff in molti suoi scritti e specialmente nella sua opera fondamentale, uscita postuma: *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975.

[57] Fra le confessioni di fede l'attributo si trova già nel Simbolo cosiddetto apostolico: *DS* 10 (Roma, inizi del III secolo). L'uso in riferimento alla Chiesa è comunque anteriore: cfr. J. N. Kelly, *I Simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987, 154-157.

la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (Ef 5,26s). Per opera dello Spirito Santo la Chiesa è edificata come « tempio santo », « dimora di Dio » (Ef 2,21s). Popolo di peccatori, costituito da creature umane che portano in sé il peso della colpa, e sono caratterizzate dalla debolezza anche quando sono riconciliate dalla grazia della giustificazione, la Chiesa è santa perché è e resta la Chiesa *di* Dio.

È in forza della fedeltà e della santità assoluta dell'Eterno, che la Chiesa non può perdere la sua santità radicale, anche quando è segnata dalla lacerazione e dal peccato: si potrebbe dire che anche se la santità non appartenesse alla Chiesa, la Chiesa non cesserebbe di appartenere alla santità. Con ardita combinazione la tradizione viva della fede ha chiamato la Chiesa « casta meretrix »[58], pura e santa in quanto « Ecclesia congregans », popolo cioè in cui risplende l'iniziativa della santità divina, « meretrice » appesantita dall'infedeltà dei suoi membri in quanto « Ecclesia congregata »[59], comunità dei convocati, chiamati a rispondere nella libertà al dono dall'alto. Santa nel suo essere da Dio, di Dio e per Lui, generata dalle realtà sante che sono la Parola e i Sacramenti e vivificata incessantemente dallo Spirito di santità attraverso il ministero della santificazione e l'esercizio della carità, la Chiesa è continuamente impegnata a corrispondere alla grazia, in uno sforzo di costante rinnovamento e purificazione. L'*Una Sancta* è l'« Ecclesia semper reformanda »![60]. La « santità della Chiesa » esige e stimola la « santità nella Chiesa », e proprio in questa permanente tensione si mostrano l'origine « ex alto » ed il destino eterno della *Ecclesia Dei*, non nonostante, ma precisamente attraverso la debolezza e l'incessante conversione dei suoi membri fino allo splendore che rifulge nei testimoni più alti della santità.

[illegible]

---

[58] L'espressione si trova ad esempio in Ambrogio, *In Lucam* 3,23: *PL* 15,1598. Cfr. la ricchissima documentazione di H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 189-283.

[59] La distinzione è di H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 123ss.

[60] L'espressione *Ecclesia semper reformanda* risalirebbe come tale al teologo olandese Voetius, di rigorosa osservanza "calvinista", che l'avrebbe consacrata al sinodo di Dordrecht (1618-1619): cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, *o. c.*, 570, n. 69. E. Mulhaupt, *Immer wahrende Reformation?*, in *Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze*, Göttingen 1982, 267, ritiene invece che il primo ad utilizzarla, verso il 1675, sarebbe stato il pietista Jodocus von Lodenstein (1620-1677). In entrambe le ipotesi la formula, contrariamente all'opinione comune, non risalirebbe ai Riformatori del secolo XVI.

Anche la nota della *cattolicità* esprime l'incontro di nostalgia umana di unità e di offerta piena del dono da parte del Dio sovrano e trascendente: la *Catholica* è precisamente la Chiesa secondo la totalità che questo dono dell'unità comporta nella sua origine e nella sua destinazione. Il termine — assente nel linguaggio biblico — deriva da καθ'ὅλον, « secondo il tutto », « secondo l'insieme », e comprende perciò tanto il significato di pienezza, quanto quello di universalità. Il primo ad attribuirlo alla Chiesa è Ignazio di Antiochia: « Dove compare il vescovo, lì è la comunità, come dov'è Gesù il Cristo, lì è la Chiesa cattolica »[61]. Nella tradizione ecclesiale il senso dell'aggettivo oscilla fra i due significati: da una parte si intende l'universalità della Chiesa; dall'altra si vuole evidenziare la totalità che le appartiene come valore, e perciò come pienezza nella verità e nell'autenticità. Non si può mai del tutto privilegiare un significato escludendo l'altro: lo dimostra la persistenza di una dualità nella storia delle interpretazioni[62]. La Chiesa certamente è cattolica perché è tesa a portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra: di fatto, essa ha raggiunto in tempi relativamente brevi una diffusione universale. Tuttavia essa è non di meno cattolica perché custodisce e trasmette la pienezza del dono di Dio, nella verità della fede e della vita sacramentale. Si può anzi osservare che è la presenza piena del Cristo nella Parola e nel pane di vita, che rende presente la Chiesa nella varietà dei luoghi e dei tempi e suscita in essa l'urgenza missionaria.

La cattolicità appartiene dunque alla natura profonda della realtà ecclesiale, prima di apparire nella sua universalità temporale e geografica: e questa cattolicità essenziale deriva alla Chiesa dalla presenza in essa del dono di Dio, veniente dall'alto e destinato a tutto l'uomo in ogni uomo. La *Catholica* sgorga cioè dal seno della Trinità, in quanto voluta nel disegno del Padre, attuata nella incarnazione e nella pasqua del Figlio, e generata nel tempo dall'opera dello Spirito Santo, ma non si realizza pienamente se non c'è un'accoglienza da parte degli uomini, motivata dalla profonda nostalgia di unità che vive in essi. Più che dimensione quantitativa, la cattolicità è pertanto una proprietà originaria e costitutiva, che qualifica l'unità della Chiesa in relazione alla sua prima origine nella Trinità e al suo ultimo destino nell'universo intero riconciliato con Dio. Ne sono testimonianza gli inni cristologici della Chiesa nascente: « Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli » (Col 1,19s; cfr. Ef 1,9s). In particolare, poi, è grazie allo Spirito Santo che la cattolicità « dall'alto », radicata nel mistero della Trinità divina, si incontra con la cattolicità « dal basso », che è l'attesa d'unità presente nel cuore umano, insoddisfatta dalle realizzazioni parziali o alienanti, offerte a partire soltanto dall'uomo. Lo Spirito porta Dio nella storia e la storia in Dio: grazie a Lui la *Catholica* si viene attuando nel tempo come partecipazione degli uomini alla vita divina, nella concretezza e nella verità delle loro storie, non massificate né annullate, ma riconciliate nella comunione dell'*Una Sancta*.

cattolicità
dall'alto
e
dal basso

È infine anche nell'*apostolicità* che si manifesta il « vangelo della Chiesa » come buona novella dell'unità nella diversità fra gli uomini e Dio e degli uomini fra loro: l'*Ecclesia Apostolica* testimonia la continuità nel tempo del dono divino dell'unità. L'apostolicità è la proprietà, per la quale l'identità dei principi e dei mezzi di unità, confidati da Cristo agli apostoli, permane nella Chiesa attraverso il tempo: nella continuità della tradizione apostolica della fede e della vita di tutto il popolo santo di Dio, di cui la successione apostolica del ministero è segno, garanzia e strumento, il termine e il principio dell'essere ecclesiale si corrispondono. Ciò significa non solo che l'unità che oggi la Chiesa offre al mondo è proprio quella che Cristo le ha donato alle origini, pur se nella varietà delle realizzazioni storiche, ma anche che essa è anticipo e caparra dell'unità futura del Regno di Dio, incoativamente presente nella comunità ecclesiale per essere totalmente manifestato dal Signore al Suo ritorno nella gloria. L'apostolicità realizza così nel tempo la pienezza del dono divino nel Verbo Incarnato e nello Spirito santificatore, unificando la Chiesa nella permanenza del suo principio, che è l'esperienza fontale della comunità apostolica, grazie alla continuità della trasmissione e attualizzazione storica di esso, nella crescita verso il compimento ultimo, quando il Figlio consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28).

Ecclesia Apostolica vuol dire allora che in ogni tempo l'unità ecclesiale è quella voluta e realizzata dalla Pasqua del Signo-

Pasqua
del
Signore

---

[61] *Ad Smyrneos* 8,2: *PG* 5,713.

[62] Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, o. c., 579.

re, resa presente grazie all'azione dello Spirito attraverso la fede e la vita sacramentale, trasmesse dalla successione apostolica del ministero di unità, quale segno e strumento della tradizione apostolica di tutta la Chiesa. L'apostolicità manifesta il vangelo dell'unità nella sua continuità storica grazie alla perenne attualità e novità dell'azione del suo principio trascendente, operante mediante la fede e i segni apostolici voluti dal Signore stesso. Apostolicità di vita (« apostolica vivendi forma »), apostolicità di dottrina e apostolicità di ministero sono perciò aspetti inseparabili della stessa permanenza del dono divino dell'unità nella Chiesa pellegrina nel tempo: essi testimoniano la stessa fondamentale certezza, che cioè « noi siamo, oggi e sempre, sino alla fine del mondo, collegati al fatto unico dell'incarnazione e della morte redentrice di Gesù Cristo... Quale visione per l'apostolicità e la successione apostolica, quale programma! Conforme all'origine, essere contemporanei di tutti i momenti del tempo per riunire tutto nel Cristo, Alfa e Omega della storia! »[63]. Nell'*Ecclesia Apostolica* la nostalgia di unità, presente nel cuore degli uomini, può trovare risposta in ogni tempo, fino a realizzarsi nella compiuta pienezza del tempo della Patria.

c) *« Credo Ecclesiam »*

Il venire da Dio dell'unità ecclesiale e il suo essere costantemente radicata nel mistero della Trinità e destinata ad esso — di cui rendono testimonianza le proprietà essenziali della Chiesa *Una, Sancta, Catholica, Apostolica* —, sono sinteticamente espressi nell'articolo del Simbolo dedicato alla Chiesa: *credo Ecclesiam*[64]. Il *credere in*, proprio dell'incondizionata adesione e dedizione della vita e del cuore all'altro da sé, è adatto ad esprimere solo il rapporto con Dio (*credere in Deum*): esso si distingue dal *credere*, come accettazione di un dato oggettivo (così *credere Deum*: credere che Dio esista) e dal *credere*, inteso come credito dato all'autorità di qualcuno (*credere Deo*: ammettere una verità sulla Sua parola)[65]. Alla luce di questa distinzione della Chiesa si dice propriamente soltanto *Credo Ecclesiam*: essa è oggetto di fede, che rimanda totalmente al destinatario supremo dell'atto di credere, il Dio vivo, da cui solo l'unità ecclesiale proviene, di cui partecipa ed a cui tende[66]. « Professiamo di credere una Chiesa Santa e non *nella* Chiesa, per non confondere Dio e le sue opere e per attribuire chiaramente alla bontà di Dio tutti i doni che egli ha riversato nella sua Chiesa »[67]. Così, nell'atto stesso di professare la fede relativa alla Chiesa nel contesto della confessione della fede in Dio Padre, Figlio e Spirito ed in maniera da essa distinta, i credenti richiamano la profondità insondabile e al tempo stesso la concretezza storica dell'unità che nella Chiesa è offerta al mondo: dalla Trinità, nella Trinità, per la Trinità, quest'unità è vissuta nel tempo come « mistero », gloria rivelata e nascosta sotto i segni della storia, che rimanda perciò costitutivamente al primato dell'Eterno, origine, grembo e patria della comunione ecclesiale.

Si pone a questo punto il problema di come poter esprimere — parlando della Chiesa — quest'incontro inaudito di divino e umano: è il problema della *metodologia ecclesiologica*[68]. La difficoltà consiste nel dover dire la Differenza col linguaggio dell'identità: esprimere il divino in parole umane, il Trascendente nella forma dell'immanente. L'impresa sarebbe semplicemente irrealizzabile, se non fosse stato Dio stesso a comunicarsi agli uomini nella rivelazione, dicendosi loro in parole ed eventi intimamente connessi: è grazie al fatto che la Parola si è pronunciata nelle parole della Scrittura, pur senza lasciarsi catturare in esse, che è possibile al linguaggio della fede « dire Dio », parlare del « mistero ». Questa fondamentale legge dell'ermeneutica teologica — che è all'origine di ogni ermeneutica attenta a cogliere nella comunicazione la differenza, senza risolverla nell'identità — si applica anche al tema della Chiesa. Di qui derivano i grandi criteri metodologici dell'ecclesiologia, quali sono stati utilizzati e in parte esplicitati dal Concilio Vaticano II[69]: in primo luogo, essa deve nascere dall'ascolto, in fedele obbedienza alla rivelazione e alla sua vivente trasmissione nella tradizione vivente della fede. Si tratta di sviluppare un'ecclesiologia *biblico-ecclesiale*, sottoposta al primato della Parola di Dio, ma anche cosciente e responsabile nei confronti della grande Tradizione in cui la Chiesa ha accolto, trasmesso e interpretato la Parola, definendo se stessa sotto l'azione dello Spirito: un'ecclesiologia, perciò, ricca di riferimenti patristici, liturgici, magisteriali, nutrita della tradizione teologica e spirituale del vissuto cristiano nel tempo. In secondo luogo, questa ecclesiologia deve essere *storico-salvifica*, aperta in direzione del passato fontale e dell'orizzonte ultimo, solidale con l'attuale realizzarsi della comunione ecclesiale. Ciò comporta un'attenzione a tutte le componenti del mistero, che è la Chiesa, nella varietà dei soggetti ecclesiali, dei carismi e dei ministeri, delle realizzazioni locali, del loro rapporto alla comunione cattolica, nell'apertura al pluralismo e alla varietà delle culture, considerati tanto nella loro dignità specifica, quanto nella relazione all'universalità cattolica e nell'intenzione ecumenica, che mira al riconoscimento dei gradi di comunione già esistenti fra i credenti in Cristo in vista della loro completa esplicitazione nella pienezza dell'unità, voluta da Lui. Infine, in rapporto alla permanente sovranità ed ulteriorità di Dio, questa ecclesiologia deve essere e restare *teologica*, senza ridursi a letture puramente sociologiche o storico-mondane del fatto ecclesiale e senza trasformarsi in un sistema totalizzante e chiuso, restando anzi sempre aperta nello stupore e nell'adorazione all'eccedenza dell'« éschaton » e alle sorprese del Dio vivo.

---

[63] Y. Congar, *Proprietà essenziali...*, o. c., 675, 678.

[64] Cfr. ad esempio il Simbolo apostolico: *DS* 10. Sul tema sviluppa bellissime considerazioni H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c., 30ss.

[65] La distinzione è formulata classicamente da Agostino: *In Joannem*, 29,6; 48,3: *PL* 35,1631 e 1741; *In Psalm.*, 77,8: *PL* 36,988s; 130,1: *PL* 37,1704.

[66] La preposizione *in* davanti al termine Chiesa nel Credo, di cui pure è variamente testimoniato l'uso nella tradizione, è così interpretata da san Tommaso, *Summa Theol.* II II^{ae}, q. 1, a. 9, ad 5^{um}: « Si dicatur: "in sanctam Ecclesiam catholicam", est hoc intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus: "Credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam". Sed melius est, et secundum communiorem usum, ut non ponatur ibi *in* sed simpliciter dicatur "sanctam Ecclesiam catholicam" ».

[67] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 750. Cfr. *Catechismo Romano* 1, 10, 22.

[68] Cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Milano 1993 (in cui è centrale l'annuncio); H. Rikhof, *The Concept of the Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London 1981 (« basic statement » dell'ecclesiologia sarebbe la formula « communio *of the faithful* »). Pure H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987, offre non pochi spunti di carattere metodologico.

Primo
+
trad.

Si può riconoscere in quest'ultima caratteristica il principio primo, capace di ispirare un'ecclesiologia non solo criticamente, ma anche spiritualmente ed ecclesialmente responsabile: parlando della Chiesa e della sua unità deve risultare chiaro in ogni momento che si parla del dono veniente « dall'alto », che ha messo le sue tende fra noi, incontrando e compiendo l'attesa, sor-

---

[69] Cfr. l'interessante analisi di A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranza, risultati e prospettive*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988², 361-388.

gente « dal basso »[70]. L'ecclesiologia costruita a partire dall'iniziativa di Dio (« dall'alto ») è anche la sola risposta credibile alla ricerca di unità che muove dal cuore dell'uomo e dalla storia (« dal basso »). La Chiesa è il mistero dell'incontro dell'esodo umano e dell'Avvento divino, e lo è a partire da Colui ed in Colui, nel quale questo incontro si è originariamente e sommamente realizzato: il Cristo. Come Lui, la Chiesa è *oriens ex alto*. In quanto composta da uomini, essa però è dono che attende risposta, grazia che domanda accoglienza, discesa che suscita ascesa, quando è ricevuta nell'assenso della libertà: perciò di essa si può parlare meno inadeguatamente ricorrendo a immagini, metafore, simboli, che evocano la realtà, senza catturarla, lasciando anzi aperto lo spazio della gratuità dell'incontro. Così la Chiesa è detta popolo e dimora di Dio, Corpo di Cristo, Sposa, Tempio dello Spirito, ovile, gregge, campo del Signore e suo edificio, Gerusalemme dell'alto e « madre nostra »[71]. Perciò i Padri amavano rappresentarla — fra altre — con l'immagine della luna, che nella notte del mondo riflette la luce del solo sole, il Cristo: « Questa è la vera luna. Dall'intramontabile luce dell'astro fraterno ottiene la luce dell'immortalità e della grazia. Infatti la Chiesa non rifulge di luce propria, ma della luce di Cristo. Trae il suo splendore dal sole della giustizia, per poter poi dire: Io vivo, però non son più io che vivo, ma vive in me Cristo! »[72].

Scelte
simboli
chiave

Di questa Chiesa si parlerà allora con cautela e modestia a partire dalla sua origine trinitaria, colta nel mistero delle missioni divine (*Ecclesia de Trinitate*); di essa si descriverà la forma trinitaria, in quel gioco di unità e diversità, identità e differenza, che è reso dalla ricchissima categoria di « comunione », riferita alla partecipazione alla vita del tre volte Santo, che si comunica nelle realtà sante della Parola, dei sacramenti e dell'istituzione ecclesiale, per generare i « santi » nella fede e nella

Colta
nel
mistero
delle
missioni
divine

---

[70] La proposta di S. Dianich di cogliere il primo principio dell'ecclesiologia nell'« ecclesiogenesi », cioè nel puro e semplice cominciamento della Chiesa in forza dell'annuncio che un credente fa ad altri della sua fede pasquale, sembra contenere troppo implicitamente gli elementi complessi del duplice movimento « dall'alto » e « dal basso »: cfr. *Ecclesiologia, o. c.*, 94ss. Cfr. la critica di A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare, o. c.*, 371s.

[71] Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Lumen Gentium* 6.

[72] Sant'Ambrogio, *Hexaemeron* 4, 8, 32: *CSEL* 32, I, 138, 15-20. Cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 205ss.

al servizio della [illegible]

[illegible] la luna

carità (*Sanctorum communio*); della Chiesa, infine, si richiamerà la patria trinitaria, il suo ultimo destino e il suo compito di incamminarsi verso di esso nel tempo, descrivendo la missione del popolo di Dio, pellegrino nella storia (*Ecclesia viatorum*). In questa triplice scansione è l'unica buona novella che viene detta e pensata: il « vangelo della Chiesa », in quanto scaturente dalla Trinità, icona della Trinità, incamminata verso la Trinità, al servizio della ricapitolazione del mondo intero in Gesù Cristo, perché Lui lo consegni a Dio, suo Padre. A *questa* Chiesa si rivolge nel tempo l'invocazione dei credenti, che è voce della nostalgia di unità, presente nel più profondo del cuore di ciascuno e di tutti: « Non eclissarti mai nell'oscurità del novilunio, o sempre raggiante Luna! Rischiaraci il sentiero nell'impenetrabile divina oscurità delle Scritture! Non cessare mai, o sposa e compagna di viaggio del Sole Cristo, che qual consorte lunare t'avvolge con la sua luce, non cessare mai di inviarci da lui i tuoi raggi luminosi, perché egli da sé e per tuo tramite doni alle stelle la sua luce e le infiammi di te e per te »[73]. Di *questa* Chiesa questo libro vorrebbe parlare, nella consapevolezza di evocarne la profondità e la bellezza, la complessità e il carattere di popolo in esodo, senza catturarne l'inesauribile vita sgorgante dall'alto[74].

---

[73] Anastasio il Sinaita, *Anagogica Contemplatio in Hexaemeron* 4: *PG* 89,1076 CD. Secondo il testo emendato e tradotto da H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, *o. c.*, 204s.

[74] Fra le recenti proposte di ecclesiologia cfr.: N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977; J. Auer, *La Chiesa. Universale sacramento di salvezza*, Assisi 1988; H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969; W. Beinert, *Die Kirche. Gottes Heil in der Welt*, Münster 1973; A. Beni, *La nostra Chiesa*, Firenze 1977; R. Blázquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1991²; L. Boff, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma 1983; Id., *Ecclesiogenesi. Le comunità ecclesiali di base reinventano la chiesa*, Roma 1978; D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Roma-Brescia 1972; L. Bouyer, *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971; S. N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991; T. Citrini, *Chiesa dalla Pasqua, Chiesa tra la gente*, Milano 1985; J. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 2 voll., Madrid 1972; Y. M.-J. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963 (tr. it. parziale: *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Brescia 1967); Id., *Un popolo messianico*, Brescia 1976; Id., *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970; Id., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1966; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *Models of the Church*, Garden City 1974 (Expanded edition: 1987); J. Eger, *La Chiesa comunità conviviale*, Assisi 1969; J. Espeja Pardo, *La Iglesia, memoria y profecía*, Salamanca 1983; J. A. Estrada, *Da Chiesa mistero a popolo di Dio*, Assisi 1991; P. Faynel, *L'Église*, 2 voll., Tournai 1970; P. Fietta, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Padova 1993; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1988²; Id., *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984; L. A. Gallo, *Una chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, Torino-Leumann 1982; M. M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988; B. Gherardini, *La Chiesa arca dell'alleanza*, Roma 1971; Id., *La Chiesa, oggi e sempre*, Milano 1974; Id., *La Chiesa, Mistero e Servizio*, Roma 1988; Ch.-M. Guillet, *La Chiesa. Comunità di testimoni nella storia*, Brescia 1990; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; J. Hoffmann - H. Legrand - J.-M. R. Tillard, *Ecclesiologia*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, Brescia 1986, 53-482; U. Janni, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni - suoi problemi moderni*, Roma 1978; C. Journet, *Il mistero della Chiesa secondo il concilio Vaticano II*, Brescia 1967²; Id., *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992; W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale, 3. Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990; W. Kreck, *Grundfragen der Ekklesiologie*, München 1981; H. Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino 1965; Id., *La Chiesa*, Brescia 1969; *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo, Mysterium Salutis 7-8*, Brescia 1972-1975; H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965; Id., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris 1967; J. Maritain, *La Chiesa del Cristo. La persona della Chiesa e il suo personale*, Brescia 1971; J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; V. Mondello, *La Chiesa del Dio Trino*, Napoli 1978; G. B. Mondin, *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna 1986; Id., *La Chiesa sacramento d'amore*, Bologna 1993; H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968; J.-G. Pagé, *Qui est l'Église?*, 3 voll., Montréal 1977-1979; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen 1993; P. Parente, *Saggio di un'ecclesiologia alla luce del Vaticano II*, Roma 1968; G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione « Lumen Gentium »*, Milano 1969; S. Pié-Ninot, *Introduzione alla Ecclesiologia*, Casale Monferrato 1994; C. Porro, *La Chiesa. Introduzione teologica*, Casale Monferrato 1986²; A. Quiroz Magaña, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983; K. Rahner, *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971; Id., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Milano 1991; S. Sabugal, *La Chiesa serva di Dio. Per un'ecclesiologia del servizio*, Roma 1992; M. Sales, *Le Corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1989; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen Gentium"*, Napoli 1987; M. Schmaus, *La fede della Chiesa*. IV. *La Chiesa*, Torino 1973; J. L. Segundo, *Teología abierta*. I: *Iglesia - Gracia*, Madrid 1983; O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965; A. D. Sertillanges, *La Chiesa*, Roma 1963²; F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di ecclesiologia sistematica*, Casale Monferrato 1990; G. H. Tavard, *The Church, Community of Salvation: An Ecumenical Ecclesiology*, Collegeville MN 1992; M. Thurian, *La Chiesa Una. Contributi ecclesiologici*, Napoli 1983; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989; Id., *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992; D. Valentini, *Il nuovo popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984; U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, 2 voll., München 1962; M. Vidal, *La Chiesa popolo di Dio*, Bologna 1978; S. Wiedenhofer, *La Chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, Milano 1994; H. Zirker, *Ecclesiologia*, Brescia 1987; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981. Per una bibliografia cfr. A. Dulles - P. Granfield, *The Church: A Bibliography*, Wilmington 1985, nonché N. Ciola, *Il dibattito ecclesiologico in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)*, Roma 1986.

2.

VERSO UN'ECCLESIOLOGIA TRINITARIA

2.1. IL RINNOVAMENTO ECCLESIOLOGICO

a) *Il punto di partenza*

La concezione ecclesiologica, dominante nella teologia cattolica anteriore al Concilio Vaticano II, era caratterizzata dall'accentuazione degli aspetti visibili ed istituzionali della Chiesa. L'enfasi era posta sulla dimensione cristologica della realtà ecclesiale, sul suo aspetto di « incarnazione » dell'invisibile secondo un modo di vedere che è stato definito «cristomonismo»[1].

---

[1] Y. Congar, *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969) 394-416, accetta — non senza alcune riserve — l'espressione più volte usata da N. A. Nissiotis, di cui cfr. ad esempio *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, in *Istina* 14(1967) 323-340. Riprendo qui ed approfondisco alcune idee espresse nel capitolo primo del mio libro *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1990^6, 9ss. Per una storia delle idee ecclesiologiche cfr.: A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución de las ideas eclesiologicas*. I. *En busca de una eclesiologia y de la reforma de la Iglesia;* II. *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid-Toledo 1986-1987; Y. M.-J. Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Per i primi secoli cfr. anche: G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1945, e Id., *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947; V. Grossi - A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984. Per la Riforma: B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino 1968; Id., *Creatura Verbi. La Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994. Per gli sviluppi successivi al Vaticano I: G. Dejaifve, *L'Église de Vatican I à Vatican II*, Roma 1976; *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; J. Frisque, *L'ecclesiologia del secolo XX*, in R. van der Gucht - H. Vorgrimler (ed.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, 3, Roma 1972, 211-334; S. Jaki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Rome 1957. Per l'ecclesiologia del Vaticano II e i suoi sviluppi: A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975; G. Alberigo (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981; G. Alberigo - J.-P. Jossua, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985; A. Antón, *Ecclesiologia postconciliare: speranza, risultati e prospettive*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988^2, 361-388; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975. Sull'ecclesiologia contemporanea cfr. pure la rassegna di B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, Roma 1980, e il volume *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994.

L'accentuazione si era sviluppata nell'ecclesiologia medievale, in rapporto da una parte al ruolo storico-politico, che la comunità cristiana era andata assumendo soprattutto nella sua componente gerarchica, dall'altra alla separazione introdotta nell'unità del mistero col contrapporre il Corpo di Cristo « vero » dell'eucaristia a quello ecclesiale, chiamato « mistico », in reazione alle dottrine « nuove » introdotte nella teologia eucaristica specialmente da Berengario di Tours col suo rifiuto della presenza reale del Signore nei segni da Lui scelti per la Santa Cena[2]. Per evidenziare la verità del corpo eucaristico si designerà la Chiesa come « corpo mistico », senza che questa espressione abbia più alcun rapporto con l'eucaristia: « Fra i tre termini che si avevano dinanzi — corpo storico, corpo sacramentale e corpo ecclesiale — termini che bisognava coordinare, cioè contrapporre e insieme unificare, una volta la cesura veniva messa tra il primo e il secondo, in seguito fu posta tra il secondo e il terzo. Tale è, in breve, il fatto dominante di tutta quanta l'evoluzione delle teorie eucaristiche »[3]. Conseguenza di ciò sarà che « le teorie concernenti la Chiesa — nella sua realtà visibile o nella sua vita misteriosa — andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale. Così appare già nel "più antico trattato sulla Chiesa", il *De regimine christiano*, pubblicato da Giacomo da Viterbo all'inizio del XIV secolo »[4].

La compiuta formulazione di questa tendenza si avrà nell'ecclesiologia della Controriforma, attenta a sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'« invisibilismo », attribuito ai Riformatori: la sistemazione classica di questo orientamento è dovu-

S. [illegible]

Corpo [illegible]

14. [illegible]

---

[2] Questo passaggio è documentato da H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo. Studio storico*, Torino 1968.

[3] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 376. A conclusioni analoghe giunge, con metodo retrospettivo, più che evolutivo, F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma 1941.

[4] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 163. Giacomo da Viterbo fu arcivescovo di Napoli fra il 1302 e il 1307: Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1966, 59-61 e 90, precisa H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De Regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926, parlando dell'opera come del più antico trattato *separato* sulla Chiesa. La profondità del disegno ecclesiologico di Giacomo — con particolare riferimento alla questione delle « notae » — è evidenziata da C. Scanzillo, *La « via notarum » nel « De Regimine Christiano » di Giacomo da Viterbo*, in Id., *La Chiesa sacramento di comunione*, Napoli 1987, 389-422. Cfr. la traduzione italiana dell'opera di Giacomo da Viterbo: *Il governo della Chiesa (De regimine christiano)*, Introduzione di A. Rizzacasa, Firenze 1993.

ta a Roberto Bellarmino[5]. Egli individua cinque fraintendimenti possibili dell'idea di Chiesa: il primo è quello che risolve l'ecclesiologia in « teo-logia », concependo la Chiesa come comunità degli eletti (« congregatio praedestinatorum »), totalmente dipendente dall'arbitrio assoluto di Dio[6]. Il secondo è costituito dalla visione pelagiana, che trasforma l'ecclesiologia in antropologia, identificando la Chiesa con la comunità dei perfetti, che grazie alle loro capacità e ai loro meriti ne sono i soli veri membri[7]. Il terzo fraintendimento — attribuito dal Bellarmino a Novaziano e ai Donatisti — si avvicina al precedente, restringendo però l'esigenza di perfezione al mantenimento della fede pura, e comprendendo di conseguenza giusti e peccatori nella comunità ecclesiale fino al momento in cui non abbandonino la vera dottrina[8]. In queste tre impostazioni è il *monofisismo ecclesiologico* ad emergere, la riduzione, cioè, della complessa tensione fra l'umano e il divino, che costituisce la Chiesa, a una sola delle due « nature » del mistero ecclesiale, o nel senso dell'assorbimento dell'umano nel divino, o in quello contrario della risoluzione del divino nelle sole possibilità umane. Gli ultimi due fraintendimenti segnalati dal Bellarmino richiamano invece una sorta di *nestorianesimo ecclesiologico*, e cioè di separazione netta fra la componente umana e quella divina della Chiesa, unite al più in un accordo morale fondato sulla fede. Il penultimo è quello caratteristico dell'ecclesiologia dualista, che Bellarmino attribuisce ai Riformatori, per i quali la realtà ecclesiale sarebbe sdoppiata nella contrapposizione fra una Chiesa invisibile, costituita dalla « congregatio sanctorum » di quanti credono e obbediscono a Dio, nota solo agli occhi dell'Eterno, ed una Chiesa esterna, riconoscibile dalla professione dell'unico Credo e dalla partecipazione ai medesimi sacramenti, comprendente giusti e peccatori[9]. Il quinto ed ultimo fraintendimento — caratterizzato parimenti dal dualismo ecclesiologico ed attribuito a Calvino — separa la Chiesa dei predestinati, eletta da Dio e solo a Lui nota, da quella visibile, in nulla garantita da Lui e risolta in pura forma antropologica: si mescolano qui tanto la riduzione teo-logica, quanto quella antropologica dell'ecclesiologia[10].

1.

2.

8

88

Contro questa complessa rete di equivoci, Bellarmino intende affermare l'unicità e l'oggettività del dono di Dio, che costituisce la Chiesa: egli afferma perciò che « la Chiesa è una sola, non due, e unica e vera è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il romano pontefice »[11]. Ciò che Bellarmino vuole rifiutare è ogni separazione di visibile ed invisibile nella Chiesa, quasi che il divino e l'umano possano incontrarsi solo per un'iniziativa di Dio che escluda ogni attiva partecipazione dell'uomo, o al contrario per un protagonismo umano che non faccia spazio ad alcun intervento dall'alto. Nel primo caso la Chiesa sarebbe la comunità invisibile dei predestinati, nel secondo quella visibile dei perfetti. In realtà, nella coerenza con la logica dell'incarnazione, la Chiesa è altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misura sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: « Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione este-

888

---

[5] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia, o. c.*, I, 879-893; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, o. c.*, 369ss. Del Bellarmino cfr. specialmente le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (Controversiae)* (1586-1593), Ingolstadt 1601, t. II: *Prima Controversia generalis*, liber III: *De Ecclesia militante*, caput II: *De definitione Ecclesiae*.

[6] « De re ipsa quinque sunt haereticae sententiae. Prima, quod Ecclesia sit praedestinatorum congregatio, ita ut soli et omnes praedestinati sint de Ecclesia. Ita Johannes Wiclef..., Johannes Huss »: *ib.*, 74.

[7] « Secunda, quod Ecclesia sit hominum perfectorum nullum peccatum habentium multitudo »: *ivi*.

[8] « Tertia, quod Ecclesia sit justorum congregatio, seu potius eorum, qui numquam lapsi sunt circa fidei confessionem »: *ib*.

[9] « Ipsi duas Ecclesias fingunt. Unam veram et ad quam pertinent privilegia, quae narrantur in Scripturis, et hanc esse sanctorum congregationem, qui vere credunt, et oboediunt Deo, et hanc non esse visibilem, nisi oculis fidei. Alteram externam, quae nomine tantum est Ecclesia, et hanc esse congregationem hominum convenientium in doctrina fidei, et usu sacramentorum et in hac bonos et malos inveniri »: *ib*.

[10] « Quinta sententia est quasi conflata ex omnibus istis. Docet enim, Ecclesiam constare ex solis justis praedestinatis. Ita Calvinus, qui tria docet. Primo, fidem semel habitam, numquam in aeternum perdi posse, et proinde omnem, qui habet fidem, necessario esse praedestinatum... Secundo docet, veram Ecclesiam a solo Deo cognosci posse, ejusque fundamentum esse divinam electionem... Tertio docet, esse praeterea quandam Ecclesiam externam, in qua sint boni et mali... »: *ib.*, 75.

[11] « Nostra autem sententia est Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis »: *ib*.

riore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia »[12]. Si avverte in queste parole l'influenza dello spirito del secolo in cui operò Bellarmino: « La mentalità barocca richiedeva che il soprannaturale fosse il più manifesto possibile e la teologia del tempo tentava di ridurre ogni cosa a idee chiare e distinte »[13].

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa, motivata da un intento doppiamente polemico, contro ogni monofisismo e contro ogni nestorianesimo ecclesiologico. Qui è il permanente contenuto di verità della sintesi bellarminiana: « ''L'ecclesiologia della separazione'' (= nestorianesimo ecclesiologico) appare nel tentativo di dividere la Chiesa visibile da quella invisibile — cioè la ''Chiesa del diritto'' dalla ''Chiesa dell'amore'' — o anche semplicemente in un naturalismo volgare che considera la Chiesa come una semplice istituzione uma-

L'''ecclesiologia della mescolanza'' (= monofisismo

esiologico) si mostra nella tendenza a considerare la Chiesa

un fenomeno puramente divino, nel quale l'uomo viene

to. »[14]. In quanto si oppone a entrambi questi poli, « si

orto a Bellarmino se, basandosi sulla preponderanza del-

to esteriore e giuridico della Chiesa rilevabile dalla sua

izione, si vuole vedere in lui un misconoscimento dell'es-

a pneumatica della Chiesa »[15]. Resta vero tuttavia che l'ac-

to è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita

---

[12] « Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae lo-
uuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam profes-
sionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia
enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel
regnum Galliae, aut respublica Venetorum »: *ib.*

[13] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1989^2, 16. Dei cinque modelli indivi-
duati dall'Autore — la Chiesa come istituzione, come comunione mistica, come sacra-
aldo e come serva — è il primo che si avvicina di più all'ecclesiologia
risolve la sua ecclesiologia comparativa in una sorta di
le resta comunque indispensabile. E questo
discepoli, presentata come esem-
Spirito Santo

alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il « tutto » che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, verticisticamente collegate fra loro, sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica della Chiesa, e non una realtà sacramentale.

Questa concezione non è, peraltro, che l'estremo frutto di una serie di reazioni successive: contro il regalismo, tendente a subordinare il potere spirituale a quello temporale, si era sviluppata la teologia dei poteri gerarchici e della Chiesa come regno organizzato (Egidio Romano, ad esempio); contro le teorie conciliari, che subordinavano il ministero del Papa all'autorità del Concilio, si era accentuato il ruolo del primato papale; contro lo spiritualismo di Wiclif e di Hus la dimensione ecclesiastica e sociale del cristianesimo; contro la Riforma, si era voluto riaffermare il valore obiettivo dei mezzi di grazia, specie dei sacramenti e del ministero gerarchico. Anche dopo la sistemazione bellarminiana la concezione visibilista e giuridica della Chiesa verrà ulteriormente marcata sotto lo stimolo di nuove reazioni: contro il giansenismo, più o meno legato al gallicanismo episcopale e regalista, che tendeva a valorizzare le Chiese nazionali, saranno ribaditi i poteri del centralismo romano; contro il laicismo e l'assolutismo statale del XIX secolo si insisterà sulla Chiesa come società perfetta (« societas perfecta »), dotata di diritti e di mezzi propri e sufficienti; contro il modernismo, infine, si avrà l'affermazione vigorosa delle prerogative della Chiesa docente. L'insistenza su un solo aspetto della Chiesa — quello esterno e giuridico — comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino: « Nell'epoca immediatamente seguente, in cui dominò il pensiero deistico dell'Illuminismo, questa particolare esposizione del mistero della Chiesa scivolò in uno spaventoso naturalismo, soprattutto nella teologia pratica... L'umano si fa così predominante nella coscienza, che il divino viene trascurato o non viene affatto preso in considerazione »[16].

---

[16] *Ib.*

riore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia »[12]. Si avverte in queste parole l'influenza dello spirito del secolo in cui operò Bellarmino: « La mentalità barocca richiedeva che il soprannaturale fosse il più manifesto possibile e la teologia del tempo tentava di ridurre ogni cosa a idee chiare e distinte »[13].

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa, motivata da un intento doppiamente polemico, contro ogni monofisismo e contro ogni nestorianesimo ecclesiologico. Qui è il permanente contenuto di verità della sintesi bellarminiana: « "L'ecclesiologia della separazione" (= nestorianesimo ecclesiologico) appare nel tentativo di dividere la Chiesa visibile da quella invisibile — cioè la "Chiesa del diritto" dalla "Chiesa dell'amore" — o anche semplicemente in un naturalismo volgare che considera la Chiesa come una semplice istituzione umana. L'"ecclesiologia della mescolanza" (= monofisismo ecclesiologico) si mostra nella tendenza a considerare la Chiesa come un fenomeno puramente divino, nel quale l'uomo viene assorbito... »[14]. In quanto si oppone a entrambi questi poli, « si fa un torto a Bellarmino se, basandosi sulla preponderanza dell'aspetto esteriore e giuridico della Chiesa rilevabile dalla sua definizione, si vuole vedere in lui un misconoscimento dell'essenza pneumatica della Chiesa »[15]. Resta vero tuttavia che l'accento è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita

---

[12] « Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae, de qua Scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum »: *ib.*

[13] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1989², 16. Dei cinque modelli individuati dall'Autore — la Chiesa come istituzione, come comunione mistica, come sacramento, come araldo e come serva — è il primo che si avvicina di più all'ecclesiologia bellarminiana. Dulles, peraltro, risolve la sua ecclesiologia comparativa in una sorta di sintesi vitale, in cui l'elemento istituzionale resta comunque indispensabile. E questo anche nella forma della Chiesa intesa come comunità di discepoli, presentata come esemplare nel capitolo aggiunto all'edizione ampliata dell'opera.

[14] H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, (Paderborn 1967²) Roma 1968, 690.

[15] *Ib.*, 6.

alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il « tutto » che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, verticisticamente collegate fra loro, sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica della Chiesa, e non una realtà sacramentale.

Questa concezione non è, peraltro, che l'estremo frutto di una serie di reazioni successive: contro il regalismo, tendente a subordinare il potere spirituale a quello temporale, si era sviluppata la teologia dei poteri gerarchici e della Chiesa come regno organizzato (Egidio Romano, ad esempio); contro le teorie conciliari, che subordinavano il ministero del Papa all'autorità del Concilio, si era accentuato il ruolo del primato papale; contro lo spiritualismo di Wiclif e di Hus la dimensione ecclesiastica e sociale del cristianesimo; contro la Riforma, si era voluto riaffermare il valore obiettivo dei mezzi di grazia, specie dei sacramenti e del ministero gerarchico. Anche dopo la sistemazione bellarminiana la concezione visibilista e giuridica della Chiesa verrà ulteriormente marcata sotto lo stimolo di nuove reazioni: contro il giansenismo, più o meno legato al gallicanismo episcopale e regalista, che tendeva a valorizzare le Chiese nazionali, saranno ribaditi i poteri del centralismo romano; contro il laicismo e l'assolutismo statale del XIX secolo si insisterà sulla Chiesa come società perfetta (« societas perfecta »), dotata di diritti e di mezzi propri e sufficienti; contro il modernismo, infine, si avrà l'affermazione vigorosa delle prerogative della Chiesa docente. L'insistenza su un solo aspetto della Chiesa — quello esterno e giuridico — comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino: « Nell'epoca immediatamente seguente, in cui dominò il pensiero deistico dell'Illuminismo, questa particolare esposizione del mistero della Chiesa scivolò in uno spaventoso naturalismo, soprattutto nella teologia pratica... L'umano si fa così predominante nella coscienza, che il divino viene trascurato o non viene affatto preso in considerazione »[16].

19. sz.

deizmus [illegible]

---

[16] *Ib.*

Non mancheranno certo alcune voci profetiche, tese a riscoprire la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero, con varietà di accenti e di approcci: J. B. Sailer e la Scuola di Tubinga (J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. E. Kuhn, J. A. Möhler)[17] in Germania, J. H. Newman in Inghilterra[18], in Italia A. Rosmini[19] e la Scuola romana del sec. XIX (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J. B. Franzelin)[20]. In particolare, *L'unità nella Chiesa* di Johannes Adam Möhler, maturata nel clima del romanticismo tedesco, ma nutrita da un fecondo ritorno ai Padri, presenta l'unità organica dello spirito e del corpo della Chiesa, ricca proprio nella sua articolata diversità ed in continuo sviluppo organico, come il frutto dell'opera dello Spirito Santo: «L'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli»[21]. Questa forte percezione della dimensione pneumatologica della Chiesa, unitamente al clima romantico, influenzerà anche il rinnovamento dell'ecclesiologia ortodossa nel secolo XIX: il movimento «slavofilo», volto a riscoprire le ricchezze della tradizione orientale[22], e specialmente A. S. Khomiakov[23], presenteranno la Chiesa come mistero di unanimità nell'amore (*sobornost*), totalità e unità di membri nella carità, depositaria, custode e trasmettitrice della verità cristiana, intesa appunto come la verità dell'amore. Questa unanimità nasce dal reciproco accogliersi dei credenti nel vivo dell'esperienza ecclesiale ed è frutto dello Spirito Santo che opera in loro[24].

pnevolog. XX

Nonostante queste voci anticipatrici, che molto contribuiranno alla riscoperta della profondità divina del mistero ecclesiale, si deve riconoscere che l'ecclesiologia alle soglie del XX secolo, nelle sue linee di fondo e nelle convinzioni maggiormente diffuse, si presentava più come il frutto di reazioni e di difese unilaterali che come l'annuncio gioioso e liberante del «mistero», nascosto dai secoli e rivelato in Cristo. Il bisogno di un rinnovamento ecclesiologico era connesso ai limiti stessi della teologia dei manuali e delle scuole: si affacciava l'esigenza di un ripensamento, che, attingendo alle sorgenti della fede, ne dischiudesse la ricchezza degli orizzonti. Oltre la «lettera» si avvertiva il bisogno della presenza nutriente e liberante dello Spirito...

b) *Il ritorno alle fonti*

20. GR

Il «secolo della Chiesa» — come è stato definito il secolo XX[25] — si apre segnato da questo bisogno, che la crisi provocata dalla prima guerra mondiale ulteriormente evidenzierà: «In tutti gli ambiti della vita, anche e primariamente in quello dell'esperienza e della riflessione religiosa, la guerra segna una forte cesura, che va ben oltre il consueto salto fra le generazioni e diviene spesso una svolta consapevolmente radicale»[26]. Il crollo della fiducia nelle istituzioni, le sofferenze provate e il desiderio nuovo di interiorità, spingono gli uomini verso una rinascita del senso sociale (sviluppo degli studi sociologici, società internazionale ecc.), risvegliando contemporaneamente in essi l'anelito religioso: all'esperienza diffusa della lacerazione e della solitudine si sente l'urgenza di contrapporre la comunione donata dall'alto e offerta nella Chiesa[27]. Le cause più profonde e decisive del rinnovamento ecclesiologico sono di ordine spirituale: esse vanno individuate nella vigorosa presa di coscienza del soprannaturale provocata dall'azione antimodernista, nel movimento liturgico, nell'intensificazione della vita eucaristica[28], nel « ritorno alle fonti » bibliche e patristiche, nella riscoperta del ruolo attivo del laicato, nei primi impulsi del movimento ecumenico moderno: insomma, in « uno slancio di ordine spirituale, che fu vissuto prima d'essere formulato »[29].

---

[17] Cfr. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg Br. 1964 e W. Kasper, *Concezione della teologia ieri e oggi*, in Id., *Fede e storia*, Brescia 1975, 17-42. Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, II, 218ss.

[18] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, II, 270ss.

[19] Sull'ecclesiologia di A. Rosmini cfr. A. Russo, *La Chiesa comunione di salvezza in A. Rosmini*, Napoli 1972 e G. Velocci, *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1973.

[20] Cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, II, 287ss. Schrader e Franzelin prepararono il primo schema *De Ecclesia Christi*, che ricevette l'approvazione unanime della Commissione teologica, ma trovò molte obiezioni fra i Padri del Vaticano I. Il primo capitolo si intitolava *Ecclesiam esse Corpus Christi Mysticum*. Per la Francia si può ricordare ad esempio l'opera di Dom A. Gréa, il «teologo della Chiesa locale» (Y. Congar): *De l'Eglise et de sa divine constitution*, Paris 1887: ed. a cura di G. Fontaine, Tournai 1965.

[21] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), tr. di G. Corti, Roma 1969, 29. Anche per precisare gli aspetti dell'opera più segnati dal misticismo romantico e sottolineare il carattere oggettivo del dogma Möhler pubblicò nel 1832 la *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, a cura di J. R. Geiselmann, Milano 1984. Nella linea del Möhler, con sviluppi originali, si porrà l'opera ecclesiologica di M. J. Scheeben: cfr. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, *o. c.*, 428ss.

[22] Cfr. P. Evdokimov, *L'Ecclésiologie orthodoxe au XIXe siècle*, in *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris 1970, 57-76.

[23] *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872. Cfr. A. Gratieux, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 voll., Paris 1939, e Id., *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov*, Paris 1953, che studia l'opera del figlio di Khomiakov e contiene la traduzione francese dell'opera di Khomiakov padre *Tserkov odna*, *L'Église est une*, fatta da R. Tandonnet, 213-242. Cfr. anche G. Samarine, *Préface aux Oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov. Introd., trad. et notes*, Paris 1939, e P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle: A. S. Khomiakov (1804-1860)*, Roma 1940.

[24] Etimologicamente *sobornost* equivale a «sinodalità», «collegialità», ma nell'uso ecclesiastico slavo corrisponde a «cattolicità», intesa non in senso geografico-esteriore, ma come unanimità libera e perfetta nell'amore: cfr. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, IV, Paris 1931, 568ss. Cfr. pure L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

[25] Cfr. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, e Y. Congar, «*Le siècle de l'Église*», in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, *o. c.*, 459ss.

[26] P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 15.

La nuova visione ecclesiologica si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica dell'ecclesiologia della Controriforma, nel senso di « una riscoperta degli elementi soprannaturali e mistici della Chiesa, di uno sforzo umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il *mistero della Chiesa* »[30]. Il rinnovamento — attingendo soprattutto alla teologia dei Padri e della Scolastica — recupera le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge l'idea della Chiesa comunione, concepita a partire dalla Trinità: « Nella Chiesa l'umanità... è unita a Dio... con una unione vitale, non personale, per formare una realtà divino-umana misticamente una. Non c'è più unione (entitativa) di due nature in una Persona, ma comunione di più persone nella stessa vita divina »[31]. Si percepisce qui la vicinanza alla tradizione ortodossa, riproposta proprio negli stessi anni dal movimento neopatristico: « Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo »[32]. Si mette in luce il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali[33], nella quale il Vescovo di Roma si colloca come arbitro, segno e garante dell'unità[34]. Si approfondisce il rapporto fra l'eucaristia e la Chiesa: « Realismo eucaristico, realismo ecclesiale: questi due realismi si appoggiano l'uno sull'altro, sono l'uno il pegno dell'altro. Il realismo ecclesiale garantisce il realismo eucaristico, e questo a sua volta conferma il primo. In ambedue si riflette la stessa unità del Verbo... In virtù della medesima logica interna, coloro che nei tempi moderni attenuano l'idea tradizionale della Chiesa corpo di Cristo attenuano con ciò stesso la realtà della presenza eucaristica »[35].

È in questo clima culturale e spirituale che fiorisce e si sviluppa con forza entusiasmante in ambito cattolico la teologia della Chiesa corpo mistico di Cristo[36], rispetto alla quale non

88

8

6

---

[27] Cfr. K. Adam, *L'essenza del cattolicesimo* (1924), Brescia 1947, 188: « Il cattolico non è mai solo »! Nel medesimo contesto in campo evangelico D. Bonhoeffer maturava la sua tesi, discussa nel 1927, ma pubblicata solo tre anni dopo col titolo *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Brescia 1972.

[28] È significativo notare come la vita della Chiesa sia sempre stata intimamente connessa al suo modo di vivere l'eucaristia: la lacerazione del XVI secolo si colloca al culmine di un'epoca di rilassamento eucaristico tale, che aveva provocato la necessità di obbligare alla comunione eucaristica almeno annuale (cfr. la decisione del Concilio Lateranense IV del 1215: « ad minus in Pascha... Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat »: *DS* 812). Gli inizi del movimento ecumenico moderno coincidono con l'opera di Pio X in favore della comunione frequente: « Desiderium vero Jesu Christi et Ecclesiae, ut omnes Christifideles quotidie ad sacrum convivium accedant, in eo potissimum est, ut Christifideles per sacramentum Deo coniuncti robur inde capiant... »: *DS* 3375; cfr. pure 3530ss.

[29] Y. Congar, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, in *Sainte Eglise, études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 514. Cfr. tutto il testo: 445-696.

[30] *Ib.*, 450.

[31] Y. M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 71. È il primo volume della collana « Unam Sanctam », che tanto ha contribuito al rinnovamento dell'ecclesiologia.

[32] V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

[33] Cfr. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 90: « Nous pensons que le language chrétien a plutôt procedé du concret à l'abstrait, et que le mot église, après avoir, comme le mot synagogue, désigné une réalité locale, a été promu à exprimer une autre réalité, une autre unité, que la foi percevait avec une parfaite conscience ». Nella raccolta di scritti intitolata *Cathedra Petri*, Paris 1938, lo stesso Batiffol — con impianto storico — aveva voluto precisare il ruolo dell'autorità del Vescovo di Roma nella comunione delle Chiese, come « autorité qui dispose de la communion à l'unité de l'Eglise universelle » (28).

[34] Cfr. lo studio di L. Hertling, *Communio und Primat*, Miscellanea Historiae Pontificiae, Roma 1943, vol. VII, 1-48, di cui l'edizione italiana: *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[35] H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*, 371s. Quest'opera è fondamentale per la costruzione di un'ecclesiologia eucaristica secondo la tradizione cattolica. Da parte ortodossa l'ecclesiologia eucaristica è l'opera della vita di N. Afanassieff, culminata nella sua tesi *Ecclesia Spiritus Sancti*, in russo, Paris 1971; in francese col titolo *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975. Da parte evangelica cfr. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954. Cfr. la ricostruzione di questa riscoperta in B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 23ss.

[36] Si pensi all'opera di É. Mersch, *Le corps Mystique du Christ. Études de Théologie hi[illegible]ique*, Paris-Bruxelles 1936, 2 voll.; Id., *La Théologie du Corps mystique*, 2 voll., P[illegible]postuma). Un'esistenza, quella del P. Mersch, centrata intorno ad un'idea [illegible]o mistico di Cristo, amato fino a dare la vita per soccorrere i moribondi

mancheranno le esagerazioni[37], le resistenze[38], le difese[39], che provocheranno l'intervento del magistero pontificio: la *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) vorrà equilibrare il rischio presente nell'ecclesiologia del Corpo Mistico — quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità —, affermando l'equazione fra il Corpo Mistico e la Chiesa cattolico-romana[40]. Merito indubbio dell'Enciclica è il ricorso alla nozione biblica di Corpo di Cristo e l'approfondimento propriamente teologico della realtà della Chiesa contro ogni riduzione istituzionale o spiritualistica[41]. Essa si muove con pari determinazione contro ogni « naturalismo ecclesiologico », che faccia della Chiesa una semplice aggregazione mondana, come contro ogni « misticismo ecclesiologico », che la costringa nei confini dell'invisibile. Tuttavia, proprio l'aver privilegiato la nozione di Corpo Mistico, mentre sancisce il trionfo dell'idea, ne manifesta anche i limiti: « La Chiesa è una corporazione sociale e, come tale, visibile... Questo punto di partenza condizionò la prospettiva e la soluzione data ai vari

---

sul campo di battaglia: « Rarement une vie représenta plus à la lettre "une idée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr" » (Y. Congar, *Chronique..., o. c.*, 529). Per la teologia del Corpo mistico cfr. inoltre: J. Anger, *La Doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de St. Thomas*, Paris 1929; J. Vetter, *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929; T. M. Kaeppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, Freiburg-Paderborn 1931; S. Mura, *Le Corps Mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie*, Paris 1934 (2 voll.); L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique*, in *Recherches de Science Religieuse*, 22(1935) 257-291, 418-440; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; S. Tromp, *De Spiritu Sancto, Anima Corporis mystici*, Roma 1932 (2 voll.) e *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, Roma 1937, II e III, Roma 1960. Dello stesso cfr. il noto commento alla *Mystici Corporis*, Roma 1963^4, che lo rivelò come vero "ghostwriter" dell'Enciclica. Per la storia della riscoperta della dottrina del Corpo mistico cfr. infine J. J. Bluett, *The Mystical Body of Christ. A Bibliography 1890-1940*, in *Theological Studies* 3(1942) 260-289. Come voce significativa del protestantesimo sul tema della Chiesa Corpo di Cristo in quegli anni cfr. U. Janni, *Corpus Domini. La Chiesa: suoi valori eterni - suoi problemi moderni* (1937), nuova ed. Roma 1978.

[37] K. Pelz in un opuscolo "pro manuscripto" intitolato *Der Christ als Christus* (1939) giunge a paragonare l'unione dei cristiani con Cristo alla transustanziazione eucaristica.

[38] M. D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, sostiene l'idea della Chiesa « popolo di Dio » contro quella di Corpo mistico, che sarebbe pre-teologica, irriflessa.

[39] Cfr. la critica dell'opera del Koster fatta da K. Adam in *Theologische Quartalschrift* 122(1941) 145-166. Su tutto questo dibattito cfr. J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964, 11-13.

[40] La tesi era già stata formulata da S. Tromp: « Viatoribus, Corpus Christi mysticum est Ecclesia catholica romana »: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, *o. c.*

[41] Cfr. J. Ratzinger, *Kirche*, in *Lexicon für Theologie* he^2, 6,

problemi affrontati. Basti pensare alla tesi fondamentale della identificazione del Corpo Mistico con la Chiesa cattolico-romana... La visibilità non è solo un aspetto essenziale del mistero ecclesiale, che l'Enciclica si sforza di armonizzare con gli elementi interni, ma acquista nella *Mystici Corporis* una certa prevalenza. Invece di partire dall'unione spirituale dei fedeli con Cristo e con il suo Spirito mediante la partecipazione alla vita soprannaturale della grazia, che si manifesta necessariamente nei vari aspetti della vita sociale della Chiesa, l'Enciclica comincia con lo stabilire l'unità dei membri nel corpo sociale della Chiesa, per poi considerare il contenuto misterico del corpo ecclesiale che ha Cristo come Capo e lo Spirito con la ricchezza dei suoi doni come principio della sua vita soprannaturale »[42]. In tal modo, la *Mystici Corporis* chiude gli inizi del rinnovamento ecclesiologico, assumendone il contributo decisivo della teologia del Corpo Mistico, ed apre — sia pur inconsapevolmente — nuovi sviluppi, precisamente in quanto ripropone questioni decisive come quella del ruolo della Chiesa in ordine alla salvezza e della relazione fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non cattoliche.

c) *L'interrogativo della storia*

— 2. sej. not.

88

La seconda guerra mondiale ripropone in maniera ancora più grave la crisi della prima: più acuto si avverte il bisogno di riconciliazione e di incontro, che interpella la Chiesa. « Il miracolo fu nel fatto che proprio da una lotta carica d'odio tra i popoli, da un mare di sangue e di lacrime, si destasse la nostalgia di una terra della pace e dell'incontro nello spirito di Cristo »[43]. Lo sforzo della ricostruzione post-bellica provoca una accelerazione della tecnicizzazione e dell'industrializzazione, che andrà accrescendo la distanza fra i paesi del benessere economico e il cosiddetto « terzo mondo ». Mai come in questi anni viene avvertito il problema del rapporto Chiesa-mondo di fronte alla crescita smisurata della « città secolare », ai cambiamenti epocali connessi con la parabola di trionfo e di crisi dei modelli ideo-

88

---

[42] A. Antón, *El misterio de la Iglesia, o. c.*, II, 641s.

[43] H. Bornkamm, *Die eine heilige christliche Kirche evangelisch gesehen*, in *Im Lichte der Reformation*, IV, Göttingen 1961, 6. Citato da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 45.

logici espressi dalla modernità e ai problemi dello sviluppo e della fame: la storia interroga drammaticamente la Chiesa.

All'interno della riflessione teologica, la riscoperta del mistero di interiorità della Chiesa in Cristo e nello Spirito Santo viene a confrontarsi col problema di ripensare la comunità ecclesiale in quanto realtà storica, aspetto in parte trascurato agli inizi del rinnovamento ecclesiologico, segnati dalla reazione all'eccessiva insistenza sugli elementi visibili ed istituzionali, propria del passato. Questo approccio « storico » al mistero della Chiesa è anche sollecitato dalla fioritura di studi biblici, propria di questo periodo [44], e dal metodo in parte nuovo per lo studio dei Padri, tendente a leggere le opere e le idee nei loro contesti storici originari. La storia viene così ad interrogare la Chiesa non solo nel suo presentarsi al mondo, ma anche nella riflessione che essa fa su di sé. Sotto l'impulso di questa « sfida » vengono emergendo le idee di « popolo di Dio », di Chiesa « sacramento », di Chiesa « comunione » di persone e di Chiese: oltre che fondata nella tradizione biblica vetero-testamentaria, l'idea di « popolo di Dio » risulta centrale per la comprensione delle origini cristiane e per lo sviluppo dell'autocoscienza della Chiesa nel tempo [45]. La concezione della Chiesa come « sacramento » sembra prestarsi, a sua volta, nella maniera migliore a coniugare l'elemento invisibile della partecipazione alla vita divina a quello visibile della Chiesa storica, in corrispondenza analogica a quanto avviene in Cristo, sacramento di Dio [46]. La rilevanza ecclesiologica dell'idea di « comunione » va progressivamente imponendosi, non solo perché adatta ad illuminare l'essenza della Chiesa stessa, ma anche perché percepita in ambito ecumenico come punto di incontro fra i diversi approcci al mistero dell'unità ecclesiale [47]. Il Concilio Vaticano II assumerà

---

[44] Basti citare due opere fra le più significative: L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942 (tr. it. Roma 1968), che vede la teologia del « corpo di Cristo » come momento dello sviluppo della teologia paolina, superato in quello della teologia del « popolo di Dio », e N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, che evidenzia l'importanza della categoria di « popolo di Dio » per esprimere al tempo stesso la continuità e la novità rispetto al popolo dell'Antica Alleanza.

[45] Cfr. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950. Cfr. le ricerche di J. Ratzinger raccolte sotto il titolo *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971.

[46] Cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento della salvezza* (1953), Napoli 1965. Cfr. inoltre P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vatic* *II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1967^{3}, 363-386.

[47] Cfr. M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communio*

queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale alla sola realtà spirituale o alla sola realtà visibile, per proporne il « mistero » di comunione e di missione sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa, popolo in marcia fra il « già » della prima venuta del Cristo, che lo ha raccolto, e il « non ancora » del Suo ritorno, che lo pervade di speranza impegnata e gioiosa.

2.2. IL CONCILIO DELLA CHIESA

a) *Le domande del Concilio*

Card. Suenens

Il Vaticano II si caratterizzò sin dall'inizio come il Concilio della Chiesa: « Il Concilio sia un Concilio "de Ecclesia", e si articoli in due parti: *de Ecclesia ad intra — de Ecclesia ad extra* » [48]. « Che cos'è la Chiesa? che cosa fa la Chiesa? Questi sono come i due cardini, intorno ai quali si devono disporre tutte le questioni di questo Concilio » [49]. L'architettura del messaggio conciliare risulta così semplice e solida: ne costituiscono i pilastri la Costituzione "de Ecclesia" *Lumen Gentium* e la Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*. La prima guarda la Chiesa in se stessa, sforzandosi di esplorarne il mistero; la seconda considera la Chiesa nel suo porsi nel mondo. Si può dire che gli altri documenti del Concilio non fanno che esplicitare e approfondire quanto in queste due costituzioni è trattato nell'organicità di una visione d'insieme. Tutto il messaggio conciliare è così pervaso dalla riflessione sulla Chiesa: le istanze del rinnovamento della coscienza che la Chiesa ha di sé e del suo compito nella storia, vengono fatte proprie dal Concilio. Concilio della Chiesa, esso stesso è stato un evento di Chiesa, un'esperienza di comunione e di azione di grazie (il Concilio è « celebrato »!), nella quale, sotto l'azione dello Spirito, la Chiesa tutta si è messa in ascolto della Parola di Dio per riscoprire se stessa di fronte alle attese del nostro tempo. Fedele al suo Dio e fedele alla storia, la Chiesa in Concilio ha

---

1960 e — sintesi significativa di aspetti storici, esegetici e teologici — J. Hamer, *La Chiesa è una comunione* (1962), Brescia 1964.

[48] Intervento del Card. L. J. Suenens alla 33ª Congregazione Generale, il 4 dicembre 1962: *Acta Synodalia* I, IV, 223.

[49] Intervento del Card. G. B. Montini: *Acta Synodalia* I, IV, 292.

voluto coniugare queste due fedeltà, alla scuola di Colui, che è in persona l'incontro dei due mondi, il mondo presente e il mondo che deve venire: Gesù il Cristo, suo Signore, luce delle genti.

Questa intenzione è espressa sin dalle prime parole della *Constitutio de Ecclesia*: esse evidenziano la triplice preoccupazione della fedeltà alla propria identità colta a partire dal Cristo (*prospettiva cristologica*), della fedeltà agli uomini, al cui servizio la Chiesa è posta (prospettiva antropologica), e dell'incontro dell'una e dell'altra fedeltà, nel mistero d'alleanza, che è appunto la Chiesa (prospettiva sacramentale)[50]: « Cristo è la luce delle genti, e questo sacro Concilio, adunato nello Spirito Santo, ardentemente desidera che la luce di Cristo, splendente sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini annunziando il Vangelo a ogni creatura (cfr. Mc 16,15) (*prospettiva cristologica*). E siccome la Chiesa è in Cristo come un sacramento o un segno e uno strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando l'insegnamento dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale (*prospettiva sacramentale*). Le condizioni del nostro tempo rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente uniti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano conseguire una piena unità in Cristo (*prospettiva antropologica*) »[51]. La profonda connessione delle tre prospettive, evidenziata dallo stesso testo, mostra come la fedeltà alla propria identità in Cristo e la preoccupazione per la propria rilevanza storica al servizio degli uomini non siano alternative né separabili, ma vadano insieme in una Chiesa che, per essere presenza salvifica del Signore fra la sua gente, deve essere luogo d'alleanza, totalmente fedele al cielo ed insieme totalmente fedele alla terra, totalmente di Cristo ed insieme totalmente per gli uomini.

Questo incontro di fedeltà entrambe esigenti richiede il superamento di ogni riduzionismo ecclesiologico: tanto di quello secolare, che fa della Chiesa una presenza fra le presenze della storia, fermandosi a considerarne la visibile incidenza storica, quanto di quello spiritualista, che esalta la dimensione invisibile della realtà ecclesiale al punto di sacrificarne la concretezza umana. Il Concilio ha inteso prendere le distanze da questo duplice, possibile riduzionismo, presentando sin dall'inizio la Chiesa come « mistero »: è l'idea biblico-paolina del disegno divino di salvezza che viene a realizzarsi nel tempo degli uomini, della Gloria già nascosta e operante nei segni della storia[52]. La Chiesa si offre come il luogo d'incontro dell'iniziativa divina e dell'opera umana, la presenza della Trinità nel tempo e del tempo nella Trinità, irriducibile ad una presa puramente umana, eppure Chiesa di uomini pienamente viventi nella storia. L'aridità dello Schema preparatorio, che esordiva con un capitolo sulla natura della Chiesa militante, equiparando fra loro « Ecclesia societas », « Ecclesia Catholica Romana » e « Corpus Christi Mysticum », e si sviluppava nella trattazione circa i membri della Chiesa militante, l'autorità e l'obbedienza e le relazioni « ad extra » della Chiesa stessa[53], è superata nel recupero della profondità trinitaria della realtà ecclesiale, senza per questo perdere di vista la corposità storica di essa. Il capitolo I della *Lumen Gentium* « De Ecclesiae mysterio », il mistero che è la Chiesa, mostra subito come il Concilio abbia recepito le istanze sia degli inizi del rinnovamento ecclesiologico del XX secolo, tendenti a ritrovare la dimensione interiore e soprannaturale della Chiesa, che degli sviluppi di esso, rivolti a leggere nella storia il frutto dell'iniziativa trinitaria, che è la comunione ecclesiale. Nell'idea di Chiesa « mistero » è superato il visibilismo accentuato dell'ecclesiologia della Controriforma ed è recuperata la dimensione storica della Chiesa « fra i tempi », posta cioè fra la sua origine nelle missioni divine e il suo compimento nella gloria di Dio tutto in tutti. Il Concilio della Chiesa restituisce così all'ecclesiologia cattolica nello stesso tempo la freschezza e la profondità del rapporto alla Trinità e la coscienza che il popolo di Dio è pienamente nella storia, senza per questo risolversi in essa.

---

[50] Cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1969, I, 69-73. Questo commento è particolarmente autorevole per il ruolo avuto dall'Autore nella redazione della Costituzione: cfr. J. Grootaers, *Le rôle de Mgr. Philips à Vatican II*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Hommage à Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, 343-380.

[51] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gen*

[52] Cfr. G. Bornkamm, μυστήριον, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia 1971, 645-716; R. Penna, *Il mysterion paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.

[53] Cfr. il testo dello Schema: *Acta Synodalia*, I, IV, 12-121. Una sintesi del di[illegible]ttito sinodale su questo Schema è offerta in G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero...*, [illegible] I, 17-23.

b) *Alla scuola della liturgia*

La rinnovata coscienza del rapporto fra il mistero della Chiesa e la Trinità è attinta dal Concilio anzitutto alla scuola della liturgia. La costituzione *Sacrosanctum Concilium* fu il primo documento ad essere approvato e promulgato dal Concilio (4 dicembre 1965), proprio perché si offriva come il frutto maturo dell'oltre mezzo secolo di storia del movimento liturgico. «Questo, ormai, grazie in specie ai suoi approfondimenti teologici e alla sua intima connessione con la pastorale, aveva messo ovunque radici non solo numerose, ma profonde... È per questo che non è puro caso il fatto che la Costituzione sulla Liturgia sia stata la prima varata dal Concilio. Corrispondeva fondamentalmente alle profonde tendenze che si sono poi manifestate nella maggioranza dei Padri»[54]. Se, pertanto, da una parte la Costituzione liturgica fa corpo a sé, dall'altra si può affermare che essa ha esercitato un influsso notevole su tutta la profezia conciliare: partendo dalla meditazione sulla Chiesa come mistero liturgico, il Vaticano II si è subito orientato verso un'ecclesiologia sacramentale, comunionale e missionaria, sul modello dell'opera delle Persone divine, sperimentata dal credente nella liturgia.

La *Sacrosanctum Concilium* scruta il mistero della Chiesa nella liturgia, specialmente a partire dal suo centro e cuore, che è l'eucaristia[55]. Fondamentale è il testo seguente, che illustra il posto dell'evento liturgico nel mistero ecclesiale e approfondisce il rapporto fra di essi esistente: «La liturgia, mediante la quale, massimamente nel divino sacrificio dell'eucaristia, si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa, che ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, ardente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo che quanto in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura verso la quale siamo incamminati. In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo in modo mirabile irrobustisce le loro forze per predicare il Cristo; e così a coloro che sono fuori mostra la Chiesa come segno innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio si raccolgano in unità, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore»[56].

Questo testo «è come la formulazione generale di una tesi»[57]: c'è una centralità della liturgia nel mistero ecclesiale, che — se ridimensiona ogni esasperata accentuazione del momento cultuale («panliturgismo») ed esclude ogni meccanicismo dell'azione liturgica, perché esige che essa sia sempre ben preparata ed attivamente vissuta — porta a riconoscere nella liturgia «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù»[58]. La liturgia opera nella vita dei credenti, edificandoli in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello Spirito (cfr. Ef 2,21-22) e facendoli crescere verso la pienezza del Cristo (cfr. Ef 4,13), affinché manifestino agli altri il mistero di Lui e la natura della vera Chiesa. Quale sia questa «genuina natura» è indicato da un insieme di espressioni, che evidenziano la bipolarità della realtà ecclesiale — umana e divina, visibile ed invisibile, attiva e contemplativa, presente nel mondo e pellegrina — e la sua intrinseca unità, per una sorta di ordinazione e di subordinazione dell'umano al divino, del visibile all'invisibile, dell'azione alla contemplazione, della città presente alla futura. Anche se il termine non compare, risulta chiara l'idea della sacramentalità della Chiesa, che la *Lumen Gentium* presenterà alla luce della non debole analogia fra il mistero del Verbo incarnato e la Chiesa[59]. La liturgia, dunque, contribuisce in modo decisivo

---

[54] C. Vagaggini, *Idee fondamentali della Costituzione*, in *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, a cura di G. Baraúna, Torino-Leumann 1965², 99. Sul movimento liturgico cfr. O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961, e B. Botte, *Le mouvement liturgique*, Paris 1973.

[55] Cfr. J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium» dans l'e*[illegible] *de l'oeuvre conciliaire*, in *La Liturgie après Vatican II*, dir. da J.-P. Jossua e Y[illegible] Paris 1967, 128s. Cfr. pure A. Decourtray, *Esquisse de l'Égli*[illegible] «*de sacra liturgia*», in *La Maison Dieu* 79(1964) 40-62.

[56] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 2.

[57] C. Vagaggini, *Idee fondamentali della Costituzione...*, *o. c.*, 65.

[58] *Sacrosanctum Concilium*, 10.

[59] Cfr. *Lumen Gentium*, 8. Nella Costituzione liturgica il termine «sacramento» è attribuito alla Chiesa con grande cautela: al n. 5 il testo rimanda a S. Agostino ed al Messale Romano («Dal costato di Cristo dormiente sulla Croce è scaturito il mirabi-

ad attuare ed esprimere la natura della Chiesa come «sacramento», realtà visibile e peregrinante nella storia, che non si esaurisce in se stessa, ma manifesta e comunica la realtà divina invisibile e incoativamente gloriosa.

Da dove la liturgia attinge questa capacità? La risposta della *Sacrosanctum Concilium* è chiara: in quanto segno e strumento dell'opera divina della redenzione, l'evento liturgico è il luogo in cui si fa presente per l'oggi della Chiesa e del mondo l'unica e irripetibile Pasqua del Signore, sola sorgente di riconciliazione, di unità e di pace. «Il nostro Salvatore nell'Ultima Cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della Croce, e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, "nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e viene dato il pegno della gloria futura"»[60]. Come dunque nell'azione liturgica il mistero pasquale della nostra riconciliazione in Cristo è attuato e significato attraverso realtà visibili e storiche, così la Chiesa, che dall'eucaristia nasce, manifesta il mistero della comunione divina partecipata agli uomini nella sua attuazione e crescita verso il compimento. La natura sacramentale della Chiesa, insomma, è radicata ed espressa dalla natura sacramentale della liturgia, specialmente eucaristica. La misteriosa profondità dell'essere ecclesiale, il suo non esaurirsi nel visibile e nel giuridico, è affermata nella maniera più forte: alla scuola della liturgia, il Concilio supera l'aridità dell'ecclesiologia maturatasi a partire dalla Controrifoma, e torna alle sorgenti vive della Grazia, che costituisce nel suo centro e cuore il mistero della Chiesa.

c) *Nella concretezza del divenire*

L'ecclesiologia liturgica del Vaticano II, tuttavia, rifugge non soltanto dalla riduzione visibilista e giuridica della Chiesa, ma

---

le sacramento di tutta la Chiesa»: testo avversato nel dibattito: cfr. *Acta Syn.* I, II, 386); al n. 26 l'espressione «sacramento di unità», tratta da Cipriano (*De Cath. Eccl. unitate* 7), è così spiegata: «Cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi». Se la terminologia è ancora esitante, l'idea è però presente.

[60] *Sacrosanctum Concilium*, 47.

anche da quella spiritualista, tendente a separare l'essere ecclesiale dal vivo delle contraddizioni del divenire storico. La Costituzione liturgica «postula immediatamente, nelle sue affermazioni riguardo al soggetto della liturgia e all'attività liturgica della Chiesa, un'ecclesiologia del *Popolo di Dio*»[61]. Anche se «dal punto di vista ecclesiologico essa è anteriore alla *Lumen Gentium*»[62], è più vicina che non la *Mediator Dei* di Pio XII all'idea della partecipazione attiva di tutti i battezzati alla vita della Chiesa. Questa prospettiva è chiaramente presente in un testo come il seguente: «Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è "sacramento di unità", cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; i singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della attuale partecipazione»[63]. Il soggetto delle azioni liturgiche non è il solo ministro ordinato, ma l'«Ecclesia», cioè la comunità cristiana, «plebs sancta» adunata e ordinata attorno ai Vescovi, articolata nell'unità: la Chiesa nella totalità della sua realtà, mentre celebra la liturgia, è in essa significata e generata come Corpo, in cui ciascun membro è attivo e impegnato in diverso modo, «secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione». Perciò, «la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri»[64].

Va qui osservato come all'idea della partecipazione attiva di tutti nella liturgia sia sottesa la teologia del sacerdozio comune dei fedeli, fondato sul battesimo[65]. Naturalmente, anche

---

[61] J.-P. Jossua, *La Constitution «Sacrosanctum Concilium»*..., *o. c.*, 129.

[62] Y. M.-J. Congar, *L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, in *La Liturgie après Vatican II*, *o. c.*, 272.

[63] *Sacrosanctum Concilium*, 26.

[64] *Ib.*, 41.

[65] Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 14. I numeri 14-20 della Costituzione sono dedicati alla necessità di promuovere la formazione liturgica e la partecipazione attiva dei fedeli. Il carattere sacerdotale di tutti i membri del popolo di Dio è sotteso anche all'idea della loro attiva partecipazione all'offerta del sacrificio eucaristico: cfr. il numero 48. Su tutta la questione cfr. G. De Castro Engler, *Il Sacerdozio regale dei fedeli e la sua attualizzazione*, in *La Sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, *o. c.*, 201-228, specie 218ss.

Bishop

l'articolazione ministeriale della Chiesa si manifesta nell'azione liturgica: specialmente appare in piena luce la figura del Vescovo, « gran liturgo » della sua Chiesa, centro visibile della sua unità [66]. È qui che l'ecclesiologia liturgica rivela in particolare la sua concretezza storica, perché porta a valorizzare la realizzazione della Chiesa in ogni assemblea eucaristica locale e il legame di queste diverse assemblee fra di loro, espresso e garantito dalla comunione fra chi le presiede e il Vescovo: « Poiché nella sua Chiesa il Vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero gregge, deve necessariamente costituire delle assemblee di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie organizzate localmente sotto la guida di un pastore che fa le veci del Vescovo: esse infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra » [67]. Questa teologia della Chiesa locale, attuazione della *Catholica* nella concretezza dei luoghi e dei tempi, rivela l'attenzione alla dimensione storica, in cui viene di fatto a prender volto e corpo il mistero della Chiesa, riscoperto nella sua profondità divina.

Nutrita dalla liturgia, la Chiesa viene così a porsi nella storia, pellegrina verso la patria anticipata e promessa nell'evento liturgico, « quando l'umanità stessa diventerà oblazione accetta a Dio »: « Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo » [68]. L'eucaristia è caparra e viatico nel cammino di liberazione, attraverso cui si realizza nella storia il disegno di Dio, perché in essa l'insieme della realtà naturale (*naturae elementa*) e l'attività umana nell'universo (*ab hominibus exculta*) vengono trasformati nella presenza del Cristo glorioso. Ciò comporta due aspetti: in primo luogo, se natura e storia vengono assunte e trasformate dal Signore della gloria, si manifesta in esse una profonda ordinazione a Lui. In secondo luogo, se nell'eucaristia il creato è assunto e trasformato, è perché esso è stato già radicalmente raggiunto dal mistero dell'Incarnazione. La liturgia attua nella concretezza dei luoghi e dei tempi questo mistero di assunzione salvifica, mostrando da una parte come tutto ciò che edifichi autenticamente l'uomo e l'universo, edifichi anche in certo modo il Corpo di Cristo, dall'altra come il nutrimento eucaristico contribuisca nella maniera più efficace alla liberazione del mondo e alla sua realizzazione secondo il progetto di Dio. Perciò, si può dire che l'intero messaggio del Concilio sull'essere e l'agire della Chiesa è nutrito da una profonda ispirazione liturgica. Alla scuola della liturgia il mistero ecclesiale si lascia intravedere al tempo stesso nelle sue sorgenti eterne, scaturente dal seno della vita trinitaria, e nel suo attivo ed efficace porsi e proporsi nel tempo, a immagine e gloria del Dio tre volte Santo…

2.3. L'ECCLESIOLOGIA TRINITARIA DEL VATICANO II

a) *Al di là del « cristomonismo »*

La chiave di comprensione della Costituzione conciliare sulla Chiesa *Lumen Gentium*, tesa al superamento dei vari possibili riduzionismi testimoniati dalla storia dell'ecclesiologia in vista di una rinnovata e piena percezione del mistero ecclesiale, risiede nella lettura trinitaria della Chiesa, popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (« de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata » [69]). La Chiesa, quale è presentata nel capitolo primo della *Lumen Gentium*, viene dalla Trinità, è strutturata a immagine della Trinità e va verso il compimento trinitario della storia. Venendo dall'alto, « oriens ex alto » come il suo Signore (Lc 1,78), plasmata dall'alto e in cammino verso l'alto, in quanto è il « Regnum Dei praesens in mysterio » [70], la Chiesa è nella storia, eppure non è riducibile alle coordinate della storia, del visibile e del disponibile. Questa intuizione fondamentale, attinta dalla testimonianza della Scrittura (si pensi alla teologia paolina del « mistero » e all'economia delle missioni divine) e dalla riflessione dei Padri, è svi-

---

[66] *Sacrosanctum Concilium*, 28.

[67] *Ib.*, 42.

[68] Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 38. Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1966, 213-250.

[69] L'espressione, che è di S. Cipriano, *De Oratione Dominica* 23: *PL* 4, 553, è citata in *Lumen Gentium*, 4.

[70] *Lumen Gentium*, 3.

progetto
unità
della Chiesa

luppata in tutta la Costituzione *De Ecclesia*. L'unità della Chiesa viene così approfondita in una triplice direzione: in rapporto all'origine dalla Trinità, in rapporto alla comunione, che fa della Chiesa l'icona vivente della Trinità, ed in rapporto alla Patria trinitaria, che è il compimento delle promesse di Dio e perciò il raggiungimento dell'universo assunto e ricapitolato nell'adorabile mistero trinitario. La Trinità è l'origine, la forma e la patria dell'unità ecclesiale, la sorgente da cui questa nasce, l'icona cui essa si ispira e la meta verso cui essa va nel cammino del tempo. L'approfondimento credente dell'unità della Chiesa alla scuola del Vaticano II comporta pertanto una memoria dell'Origine, una coscienza del "frattempo" ed una profezia della Patria lette in prospettiva trinitaria. Da dove viene la Chiesa? che cos'è la Chiesa? dove va la Chiesa?, sono gli interrogativi di fondo, cui il Concilio vuol dare risposta a partire dall'origine, dalla forma e dalla destinazione trinitaria della comunione ecclesiale.

Da dove viene la Chiesa? A questa domanda — che nasceva dal bisogno di superare la concezione eccessivamente visibilista della realtà ecclesiale, attenta a marcare soprattutto gli aspetti "incarnazionistici" di essa (*cristomonismo* ecclesiologico) contro quelli che apparivano i riduzionismi della Riforma — il Concilio risponde riscoprendo la profondità trinitaria della Chiesa alla luce del rinnovamento biblico, patristico e liturgico del nostro secolo. In questa memoria dell'origine la Chiesa appare, come il suo Signore, « oriens ex alto »: essa è frutto del disegno e dell'iniziativa del Padre e delle missioni del Figlio e dello Spirito. L'origine trinitaria è presentata descrivendo l'economia della salvezza: il fine del disegno liberissimo e arcano, cioè gratuito ed insondabile del Padre, è l'elevazione degli uomini alla partecipazione alla vita divina nella comunione della Trinità: « L'eterno Padre, con liberalissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, ha creato l'universo e ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della vita divina »[71]. Nonostante il peccato, il Padre realizza questo disegno in vista di Cristo ed in Lui, « generato prima di ogni creatura », « primogenito di una moltitudine di fratelli », centro cioè della creazione e della redenzione, congiunte in un unico piano di salvezza (cfr. Col 1,15 e Rm 8,29). L'unità degli uomini con Dio e fra

262

---

[71] *Lumen Gentium*, 2.

unità

loro, compiuta nell'opera riconciliatrice del Verbo Incarnato, si attua storicamente nella Chiesa e si consumerà nella gloria: « I credenti in Cristo li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo di Israele e nell'antica alleanza e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale »[72]. La Chiesa è qui intesa in un senso molto lato — « Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum » —, secondo un universalismo di origine paolina (connesso alla cosiddetta « cristologia cosmica ») e molto diffuso nel pensiero patristico. Non si vuol negare la necessità della Chiesa per la salvezza: si vuol affermare che essa, nella sua forma visibile e storica, è il sacramento, cioè il segno e lo strumento eletto, del disegno divino di unità, che va dalla creazione alla parusia. La Chiesa è la partecipazione storica all'unità trinitaria, la realizzazione iniziata sotto il velo dei segni della salvezza sgorgante dall'iniziativa divina, il mistero o sacramento « dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano »[73].

Il disegno divino di unità è stato attuato, nella pienezza dei tempi, con la missione e l'opera del Figlio: egli ha inaugurato in terra il regno dei cieli, di cui la Chiesa è la presenza « in mysterio », cioè il segno e il germe che insieme rivela e nasconde, crescente grazie alla potenza di Dio verso il compimento. « Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce: "E io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me" (Gv 12,32ss) »[74]. Nell'acqua e nel sangue sgorganti dal fianco di Cristo crocefisso i Padri hanno visto i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia: l'idea è che dal Cristo pasquale deriva la struttura sacramentale della Chiesa. Nell'altro testo giovanneo citato (Gv 12,32ss) è indicato il coronamento del sacrificio della croce[75]: l'elevazione, che è il resuscitamento glorioso, il segno dell'accettazione dell'offerta da parte del Padre e della conseguente riconciliazione degli uomini con Lui e fra di loro. Come al centro del disegno del Padre c'è la missione del Figlio, cui è indissolubilmente congiunta la Chiesa, così al centro della missione del Figlio c'è il suo mistero pasquale, da cui la Chiesa nasce come la comunità dei riconciliati in Cristo con Dio e fra di loro. Questo mistero non è semplicemente un avvenimento del passato: esso è reso presente nel memoriale dell'eucaristia, per riconciliare gli uomini nell'oggi della loro storia: « Ogni volta che il sacrificio della croce, col quale "Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato" (1Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si attua l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata e prodotta l'unità dei fedeli, che costituiscono un sol corpo in Cristo (cfr. 1Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo: da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti »[76]. La Chiesa, che celebra l'eucaristia, nasce da essa come il Corpo di Cristo nella storia.

---

[72] *Ib.*

[73] *Lumen Gentium*, 1.

[74] *Lumen Gentium*, 3.

[75] « Notiamo di passaggio che il nostro è il primo Concilio che citi un testo biblico nella sua versione latina corretta secondo l'originale greco: la Volgata legge "omnia" (tutto) laddove il testo greco ha πάντας (tutti) »: G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 83.

La missione del Figlio culmina nell'invio dello Spirito: Egli rende possibile per Cristo l'accesso al Padre. Come il Padre per il Figlio viene all'uomo nello Spirito, così l'uomo nello Spirito per il Figlio può ormai accedere al Padre: il movimento di discesa consente un movimento di ascesa, in un circuito di unità, la cui fase eterna è la Trinità, la cui fase temporale è la Chiesa. Lo Spirito, che dà la vita (cfr. Gv 4,14; 7,38s; Rm 8,10s), « dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della adozione filiale (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15s e 26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11s; 1Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cfr. Ap 22,17) »[77]. La Chiesa voluta dal Padre, è dunque la creatura del Figlio (« creatura Verbi »: creatura della Parola di Dio), sempre nuovamente vivificata dallo Spirito Santo: essa è veramente « l'opera della Santa Trinità. Come l'uomo è stato fatto a immagine di Dio e riflette la divina attività nella sua conoscenza e nel suo amore, così la Chiesa che ripresenta Gesù Cristo deve essere la manifestazione, nel tempo, della vita trinitaria. C'è un'epifania di Dio creatore attraverso l'uomo e c'è un'epifania di Dio Uno e Trino attraverso il Cristo e la sua Chiesa: "Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi" (Gv 20,21) »[78]. La Chiesa è l'« Ecclesia de Trinitate »: « La preposizione latina "de" evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è "a partire" da questa unità tra ipostasi divine che si prolunga "l'unificazione" del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per San Cipriano l'unità della Chiesa non è più intellegibile senza quella della Trinità »[79]. « Questa comunicazione nell'unità, compiuta inseparabilmente dal Figlio e dallo Spirito, operante nella relazione al Padre e al suo disegno, è la Chiesa nella sua pienezza »[80].

Da questa celebrazione del « soli Deo gloria » in rapporto all'origine della Chiesa deriva anzitutto che, se la Chiesa è « mistero », gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, ad essa bisogna avvicinarsi con spirito di stupore e di meraviglia, sapendo discernere i segni di Dio nel tempo degli uomini. In secondo luogo, in quanto viene « dall'alto », la Chiesa è « grazia », dono che non si inventa, né si produce, ma si riceve: essa è tutta relativa a Cristo, tutta recettiva di Lui, impegnata a vivere il primato della dimensione eucaristica e contemplativa della vita nella gratitudine, nell'accoglienza e nell'ascolto del dono di Dio. Infine, se la Chiesa nasce dal movimento della discesa e dell'accondiscendenza divina, essa sarà non di meno il popolo della « compagnia » della vita e della fede: il Dio totalmente Altro, che si è fatto totalmente dentro alla vicenda umana per amore nostro, domanda alla Sua Chiesa di essere il popolo della solidarietà, della condivisione, della passione per la giustizia, la pace e la salvaguardia di tutto il creato. L'unità della Chiesa si edifica tanto più, quanto più la Chiesa è attiva ed operante nel servizio della causa dell'uomo e della sua casa universale.

---

[76] *Lumen Gentium*, 3. Per un'analisi dettagliata di questo testo cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1975, 210ss.

[77] *Lumen Gentium*, 4.

[78] E. Zoghby, *Unità e diversità della Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 522.

[79] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, *o. c.*, I, 87.

[80] *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, Documento di Monaco del dialogo cattolico-ortodosso, 1982, I, 6.

b) *Al di là della «gerarcologia»*

La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall'origine al presente della Chiesa: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda «da dove viene la Chiesa?», ma anche a quella su che cosa sia la Chiesa. L'approfondimento del ''frattempo'' della Chiesa, del suo trovarsi cioè «inter tempora», fra il «già» della prima venuta del Signore e il «non ancora» del Suo ritorno nella gloria, viene compiuto dalla *Lumen Gentium* recuperando la prospettiva dell'«ecclesiologia totale», propria delle origini cristiane. Superando la riduzione clericale — o *gerarcologica* — della concezione della Chiesa, che aveva portato a pensare la realtà ecclesiale articolata nella separazione dei due «generi» di cristiani, i chierici e i laici, vigile e attivo il primo, docile e passivo il secondo («duo sunt genera christianorum...», recita il Decreto di Graziano), il Vaticano II riscopre l'unità battesimale del popolo di Dio, ricco di carismi e ministeri diversi, a fondamento ed anteriormente rispetto ad ogni articolazione particolare. La Chiesa viene colta nella sua realtà di «communio», «icona» della Santa Trinità, strutturata a immagine e somiglianza della comunione trinitaria.

Se «per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato»[81], la Chiesa può essere non di meno rapportata analogamente alla comunione divina, una nella diversità delle Persone, in un fecondo scambio di relazioni. Come «in divinis» l'amore è distinzione delle Persone e superamento del distinto nell'unità del mistero («pericoresi»), così nella Chiesa, salva l'infinita distanza che separa la terra dal cielo, ma anche in forza dell'infinita comunione stabilita dall'Incarnazione del Figlio, la varietà dei doni e dei servizi deve convergere — per una sorta di «pericoresi» ecclesiologica — nell'unità, come la varietà delle Chiese locali, ciascuna realizzazione della *Catholica* in un luogo e in un tempo determinati, è chiamata a vivere e ad esprimersi nella loro reciproca comunione. La Chiesa,

---

[81] *Lumen Gentium*, 8.

strutturata sull'esemplarità trinitaria, dovrà tenersi allora lontana tanto da una uniformità, che appiattisca e mortifichi l'originalità e la ricchezza dei doni dello Spirito, quanto da ogni contrapposizione lacerante, che non risolva nella comunione la tensione fra carismi e ministeri diversi, in una feconda, reciproca recezione delle persone e delle comunità nell'unità della fede, della speranza e dell'amore (cfr. i capitoli II-VI della *Lumen Gentium*). Il carisma viene riscoperto come l'elemento dinamico della Chiesa, non solo non concorrente, ma necessario all'unità, perché dato in vista dell'utilità comune[82]. Lo stesso ministero ordinato, in quanto ripresentazione di Cristo Capo e perciò ministero dell'unità ecclesiale, viene colto nel suo impegno di discernimento e coordinamento dei carismi: non sintesi di tutti i doni e i ministeri, ma ministero della sintesi[83]. La Chiesa è comunione articolata di carismi e ministeri nella Chiesa locale, e comunione cattolica delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale, che in esse è presente e di esse vive[84], raccolta intorno al Vescovo della Chiesa di Roma, che «presiede nell'amore».

c) *Al di là dell'«ecclesiocentrismo»*

Dove va la Chiesa? A questo terzo interrogativo il Vaticano II risponde riscoprendo l'indole escatologica del popolo di Dio, la profezia della Patria della Chiesa. Superando un certo *ecclesiocentrismo*, che portava a vedere la Chiesa staticamente autosufficiente nel tempo e nello spazio, il Concilio ribadisce lo statuto pellegrinante della comunità ecclesiale, tesa fra il primo avvento del Signore e il Suo ritorno alla fine dei tempi. «Oriens ex alto», la Chiesa è non di meno protesa verso l'alto, incamminata verso la gloria della Trinità, che si compirà pienamente quando il Figlio consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti e il mondo intero sarà la Sua patria (cfr. 1Cor 15,28). L'unità della Chiesa è anticipazione dell'unità del Regno, seme e caparra del compimento promesso, verso cui il popolo di Dio è pellegrino e di cui è al tempo stesso realizzatore nella forza dell'alleanza con l'Eterno.

---

[82] Cfr. *Lumen Gentium*, 4 e 12.
[83] Cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.
[84] Cfr. *Lumen Gentium*, 23.

La Trinità, sorgente e immagine esemplare della Chiesa, ne è dunque la meta: nata dal Padre, per il Figlio, nello Spirito, la comunione ecclesiale deve nello Spirito per il Figlio tornare al Padre, fino al giorno in cui tutto sia sottomesso al Figlio e questi consegni tutto al Padre, perché « Dio sia tutto in tutti » (1Cor 15,28). La Trinità è il « già » e il « non ancora » della Chiesa, il passato fontale e il futuro promesso, l'inizio e la fine. Questa finale destinazione alla Gloria, in cui la comunione degli uomini sarà per sempre inserita nella pienezza della vita divina, fonda l'indole escatologica della Chiesa peregrinante, che il Vaticano II ripropone alla coscienza ecclesiale: la Chiesa non ha il suo compimento in questo tempo presente, ma lo attende e lo prepara fino al giorno in cui venga nuovamente il suo Signore e tutto sia in Lui perfettamente ricapitolato. Essa è perciò sempre in divenire, mai arrivata, e per questo « semper reformanda », bisognosa di continua purificazione e di perenne rinnovamento, nella forza dello Spirito che in lei opera perché giungano a compimento le promesse di Dio. Così, nella stagione del « frattempo », che sta fra la prima venuta del Cristo e il Suo ritorno glorioso, la Chiesa vive fedele al mondo presente e fedele al mondo che deve venire, coperta dall'ombra dello Spirito, come la Vergine accogliente, Maria, che della Chiesa è insieme membro eccellente ed « icona », nutrita di quanto le è stato già donato per crescere nel lungo avvento della storia verso quanto non ancora è stato in lei compiuto. La Chiesa « inter tempora » va verso la Trinità, nell'invocazione, nella lode e nel servizio, sotto il peso delle contraddizioni del presente e ricca della gioia della promessa (cfr. il cap. VII della *Lumen Gentium* sull'indole escatologica della Chiesa peregrinante e il cap. VIII sulla Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa).

Da questa rinnovata consapevolezza della profezia della Patria deriva per la Chiesa anzitutto l'esigenza di impegnarsi nella continua conversione e purificazione del suo essere e del suo agire, finché giungano a compimento le parole del Signore. Nel popolo dei pellegrini di Dio — chiamati a fuggire ogni seduzione del possesso ed ogni possibile « estasi dell'adempimento » — l'unità si offre al tempo stesso come dono già presente e promessa non ancora pienamente realizzata. In secondo luogo, la profezia della Patria insegna alla Chiesa a relativizzare le grandezze di questo mondo, a farsi perciò coscienza evangelicamente critica della prassi storica. Nulla va confuso col Regno incoato e veniente di Dio: tutte le realizzazioni mondane, anche le più alte, stanno sotto il segno della provvisorietà e del rimando alla futura pienezza. La Chiesa si pone come sacramento dell'unità del genere umano denunciando la miopia di tutto ciò che è meno di Dio, e annunciando la dignità e consistenza del penultimo nell'orizzonte dell'Ultimo. La radicalità nella « sequela Christi » dovrà qui inseparabilmente coniugarsi alla presenza alla storia: non si tratta di mondanizzare la vocazione escatologica propria della vita cristiana, ma di renderla viva e incidente nel cuore del tempo. Non la fuga dal mondo, ma la immissione dell'eternità nel tempo è il proprio della fede in Cristo, irradiazione di una salvezza non dalla storia, ma della storia. Infine, la memoria dell'« éschaton » fa della Chiesa la comunità della speranza e della gioia: in un contesto spesso segnato dal nichilismo e dalla rinuncia a dare senso alla vita e motivazioni forti all'impegno etico, il popolo di Dio incamminato verso la Patria è chiamato a testimoniare la bellezza dell'orizzonte più grande, di quella dimora ultima e vera nella Trinità, che dà sapore e dignità a ogni comportamento presente ad essa ispirato. L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio trova nella gioia dei battezzati e nella loro esistenza ispirata alla speranza più grande la continua riprova e l'alimento convincente.

Così, « fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, la Chiesa avanza pellegrina »[85] verso il compimento trinitario della storia. Essa viene dalla Trinità, va verso di essa ed è strutturata a sua immagine: tutto quanto il Concilio ha detto della Chiesa è compendiato in questa memoria dell'origine, della forma e della destinazione trinitaria della comunione ecclesiale. « Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito santo opera la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo »[86]. L'arido visibilismo di alcune concezioni del passato non poteva essere superato in maniera più radicale: la fedeltà alla storia non poteva essere espressa con esigenza più imperiosa. La Chiesa del Concilio è — in continuità con la testimonianza della Scrittura e dei Padri — la Chiesa della Trinità, l'« Ecclesia de Trinitate »[87]. Come tale il suo volto e il suo cuore andranno approfonditi secondo una memoria trinitaria dell'origine, una coscienza trinitaria del « frattempo » e una riflessione anticipante della Patria trinitaria: « L'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione »[88]. È così che il mistero della Chiesa « oriens ex alto », sgorgante dal seno della Trinità, si presenterà a chi lo indaga con spirito e cuore nel suo duplice aspetto storico di comunione (« icona della Trinità ») e di missione (« Ecclesia viatorum »).

---

[85] « Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia »: S. Agostino, *De Civitate Dei* 18, 51, 2: *PL* 41, 614, citato in *Lumen Gentium*, 8.

[86] Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 2.

---

[87] Cfr. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II, o. c.*, 329-350: « La Chiesa del Vaticano II è la Chiesa della Trinità » (337).

[88] J. Zizioulas, *La Chiesa come comunione*, V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione (Santiago, agosto 1993), in *Il Regno* 38(1993) 531. Per lo sviluppo trinitario dell'ecclesiologia cfr. fra l'altro: B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984; V. Mondello, *La Chiesa del Dio trino*, Napoli 1978; X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Salamanca 1990; H. Schütte, *Kirche im ökumenischem Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn-Frankfurt 1991; N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981. Cfr. pure la ricerca di P. Cipollone, *Studio sulla spiritualità trinitaria nei capitoli I-VII della "Lumen Gentium"*, Roma 1986.

PARTE PRIMA

« DE TRINITATE ECCLESIA »

L'origine trinitaria della Chiesa

3.

POPOLO DI DIO

La Chiesa del Padre

Le origini della Chiesa sono nascoste nel più profondo del mistero di Dio, lì dove da sempre è iniziato l'amore, lì dove sempre inizia e sempre ritorna. La Chiesa è del *Padre*, perché, voluta da Lui dall'eternità nel disegno assolutamente gratuito del Suo amore fontale e sempre vivo per gli uomini, esiste ai Suoi occhi come la comunità della salvezza, che abbraccia dal primo all'ultimo dei giusti della storia. La Chiesa è di Dio, perché, preparata nel mistero dell'elezione d'Israele, popolo eletto fra i popoli, nato dall'alleanza stabilita con Lui, è stata posta in essere nella pienezza del tempo dalle missioni del Figlio e dello Spirito, inviati dal Padre. La Chiesa è di Dio, perché il senso del suo esistere è di celebrare nella storia la gloria del Padre, riconducendo a Lui l'universo intero. In questi molteplici sensi la Chiesa è il *popolo di Dio*, convocato dalla Sua chiamata, costituito grazie all'alleanza con Lui, destinato alla visione del Suo volto: « In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la sua giustizia (cfr. At 10,35). Tuttavia piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse »[1].

È da questa grandiosa visione d'insieme che prende le mosse la meditazione conciliare sulla Chiesa, illuminata dalla Pasqua di Cristo, luce delle genti: « L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, ha creato l'universo, ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina e, quando essi caddero in Adamo, non li ha abbandonati, ma sempre ha prestato loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, "il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura" (Col 1,15). Tutti gli eletti il Padre fino dall'eternità "li ha conosciuti nella sua prescienza e li ha predestinati a essere conformi alla immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli" (Rm 8,29). I credenti in Cristo li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale»[2]. Scaturendo dalla sorgente di ogni dono perfetto, il disegno di unità non esclude nessuno, raggiunge anzi ed abbraccia tutti nella gratuità dell'«amore fontale» di Colui, che è la sorgente inesauribile della carità divina: così, la Chiesa stessa è il popolo di Dio in ordine alla salvezza di tutti gli uomini e di tutti i popoli, chiamati a raccolta nel piano salvifico universale del Padre[3].

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 9. Sulla rilevanza dell'idea di « popolo di Dio », in quanto espressiva della Chiesa come soggetto storico, inserita nell'intera storia della salvezza, cfr. G. Colombo, *Il « popolo di Dio » e il « mistero » della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10 (1985) 97-169.

Secondo il disegno divino il mistero della Chiesa si estende dunque nel tempo dal primo mattino degli esseri alla gioia e alla drammaticità dell'ultimo giorno: in quanto voluta da sempre, la Chiesa esiste prima di esistere, nella sua esistenza visibile è segno levato fra i popoli e, alla fine del tempo, entrerà nella piena realizzazione del Regno, in essa iniziato. Lo ha compreso molto presto la comunità nascente, raggiungendo l'inizio e il compimento del mondo con la luce di Pasqua nella forma della cosiddetta «cristologia cosmica»[4]. In questo ampio orizzonte si pone alla fede l'interrogativo di esplicitare il rapporto della Chiesa con gli albori della vicenda umana e con il suo tramonto (*Ecclesia ab Abel*), oltre che quello di pensarne la continuità e la novità col popolo dell'Antica Alleanza (*la Chiesa e Israele*). Nella luce delle risposte date si tratterà poi di domandarsi quale sia il ruolo del popolo di Dio per il compimento del disegno divino su tutte le genti (*la Chiesa e le genti*).

---

[2] *Lumen Gentium*, 2. L'espressione «ab Abel justo usque ad ultimum electum», citata in riferimento alla riunione dei giusti nella Chiesa universale, è di san Gregorio Magno, *Hom. in Evang.*, 19,1; *PL* 75,1154.

[3] Cfr. il decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 2.

[4] Particolarmente di ispirazione paolina: cfr. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1965, 335-337.

3.1. «ECCLESIA AB ABEL»

a) *Cristo e l'universalità della salvezza*

Se Cristo è la salvezza, perché è venuto così tardi? È questa l'obiezione, che i pagani andavano ripetendo alla Chiesa e che stimolò la coscienza credente ad approfondire la testimonianza del Nuovo Testamento riguardo all'universalità della riconciliazione operata nella Pasqua del Figlio[5]. «Fin dalla prima generazione cristiana, i discepoli di Gesù, per quanto fossero esultanti per la "novità cristiana", erano anche consapevoli di antichi titoli di nobiltà. Sapevano che la salvezza loro annunciata non era per nulla il frutto di una qualche "subitanea improvvisazione", come presto avrebbero sostenuto alcuni eretici»[6]. Sempre ci fu una vigna, che il celeste Vignaiuolo non ha mai cessato di coltivare[7]; sempre la Chiesa è esistita nel cuore di Dio, perché il suo mistero si manifesta nel tempo, ma non si risolve nel tempo. La Sposa corrisponde allo Sposo: come Lui è il primogenito di ogni creatura, così lei è preparata dall'eterno per Lui: «Non crediate che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto alla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi fin dalla creazione del mondo; anzi... prima ancora della stessa creazione del mondo»[8]. Il testo biblico, invocato a sostegno di questa tesi, è l'inno al mistero della salvezza, con cui si apre la lettera agli Efesini: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha... scelti in Cristo prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,3-6).

---

[5] Il tema è stato magistralmente trattato da Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108.

[6] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 69. Il riferimento è a Marcione e alla sua tesi di una netta contrapposizione fra Antico e Nuovo Patto.

[7] Cfr. ad esempio san Gregorio Magno, *In Evangelia*, Hom. 19,1: *PL* 76,1154; Ruperto di Deutz, *In Genesim*, 9,20: *PL* 167,554s; ecc.

[8] Origene, *In Cant. Comm.*, l. II: ed. W. A. Baehrens, Berlin 1925, 157.

È Agostino che darà forma compiuta a questa teologia della Chiesa prima della Chiesa: le sue chiarificazioni si muovono sul duplice piano della cristologia e dell'antropologia. Sul piano della cristologia Agostino chiarisce come la posta in gioco nella questione dell'*Ecclesia ab Abel* sia l'unicità e l'universalità della mediazione del Cristo. Se la salvezza in una qualunque fase della storia dell'umanità prescindesse da Lui, cadrebbe la convinzione centrale del cristianesimo, che motiva la vita e la missione dei discepoli: che Lui solo, cioè, è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) e che nessuno può andare al Padre se non per Lui (cfr. *ib.*). «Alla base di ciò che si può chiamare la sintesi ecclesiologica di Sant'Agostino — che è soprattutto una teologia della salvezza e della sua "economia" — vi è la grande idea dei due Adami: il primo, dal quale ci viene una natura di peccato, il secondo, nel quale soltanto si può trovare la salvezza, ma nel quale, parimenti, si trova la possibilità di una salvezza universale... L'unicità assoluta del Mediatore e il valore assolutamente universale della sua mediazione trovano un'applicazione diretta nell'affermazione che i giusti dell'Antico Testamento furono membra del Cristo, e dunque anche della Chiesa... La conseguenza è che nessuno mai è stato salvato se non per mezzo di Cristo, e che Lui è stato, è e sarà il capo di tutti i giusti»[9]. Scrive Agostino: «Siamo tutti simultaneamente membra del Cristo e suo corpo; non solo quanti siamo qui, in questo luogo, ma anche quanti sono sparsi per tutta la terra; né solo quanti siamo in questo tempo, ma anche — che dirò? — da Abele giusto fino alla fine del mondo, per quanti uomini generano e sono generati, ognuno dei giusti che passa per questa vita... tutto questo è l'unico corpo di Cristo... questa Chiesa ora pellegrina si aggiunge a quella Chiesa celeste, dove abbiamo come concittadini gli angeli... E non è che una sola Chiesa, la città del gran Re»[10]. «Così in questo secolo, in questi giorni cattivi, non solo dal tempo della presenza corporale di Cristo e dei suoi Apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto che fu ucciso dall'empio fratello, e di lì fino alla fine del mondo, la Chiesa avanza pellegrina fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»[11].

---

[9] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, *o. c.*, 82.

[10] «Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed qui dicam? Ex Abel justo usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis justorum per hanc vitam transitum facit... totum hoc unum corpus Christi... adjungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est illi coelesti Ecclesiae, ubi Angelos cives habemus... Et fit una Ecclesia, civitas Regis magni»: *Sermo* 341, 9, 11: *PL* 39,1499s.

b) *I tempi e la fede*

Sul piano dell'antropologia Agostino insiste sul carattere spirituale e personale della salvezza: nessuno è forzato ad entrare nella Chiesa, né può essere sufficiente farvi parte solo esternamente. Ciò che sempre ed a tutti è richiesto è l'adesione della libertà, esercitata nell'obbedienza della fede: «La fede è veramente la sostanza della salvezza, nel senso che per suo mezzo noi conosciamo e facciamo nostra la vita riconciliata dei figli in Gesù Cristo, unico e universale mediatore di unione a Dio. Così Sant'Agostino non cessa di ripetere che gli antichi giusti, che sono vissuti prima dell'incarnazione del Cristo, sono stati giustificati e salvati per la stessa fede che giustifica e salva noi, che essi dunque appartengono come noi al Corpo di Cristo, perché — da loro a noi — i "sacramenta" hanno certo potuto cambiare, ma la fede è la stessa, come la stessa è la realtà salvifica che essa conosce. Semplicemente, gli antichi credevano al Cristo venturo, mentre noi crediamo al Cristo venuto»[12]. Ciò che cambia sono i tempi, non la fede: «Tempora variata sunt, non fides»[13]. Perciò, nella fede aperta al Mistero i nostri Padri hanno potuto appartenere al Corpo di Cristo, che è la Chiesa, perché mediante quella fede, ricca di attesa e di desiderio, sono entrati nel rapporto vitale di salvezza col Cristo, unico mediatore fra Dio e gli uomini, il cui potere di redenzione e riconciliazione trascende i tempi e i luoghi[14]. Queste idee riprendono peraltro la meditazione sulla fede dei Padri, presente già nella comunità del giudeo-cristianesimo: «La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono. Per mezzo di questa fede gli antichi ricevettero buona testimonianza... Per fede Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava... Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso... Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sopra la terra. Chi dice così, infatti, dimostra di essere alla ricerca di una patria... Eppure, tutti costoro, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa: Dio aveva in vista qualcosa di meglio per noi, perché essi non ottenessero la perfezione senza di noi» (Eb 11,1s. 8.10.13s. 39s). Ed è precisamente questa fede dell'attesa ad essere fatta propria e ricapitolata da Colui che è l'autore del compimento: «Anche noi dunque, circondati da un così gran nugolo di testimoni, deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,1s).

---

[11] «Sic in hoc saeculo, in his diebus malis, non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum justum impius frater occidit, et deinceps usque in hujus saeculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia»: *De Civitate Dei*, 18, 51: *PL* 41,614.

[12] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, *o. c.*, 83.

[13] *Enarratio in Ps. 50*, 17: *PL* 36,596.

[14] Cfr. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, 97.

c) *«Ab Abel justo...»*

Nella luce dell'importanza accordata alla fede, e dunque al carattere personale e spirituale della salvezza, si comprende perché la meditazione patristica abbia parlato di una *Ecclesia ab Abel*, e non piuttosto di una Chiesa a partire da Adamo: il giusto Abele è stato l'inizio della città di Dio[15], perché ha fatto incondizionatamente la scelta per l'Eterno, vivendo il completo affidarsi a Lui nell'obbedienza della fede. In Adamo, invece, le due città si sono commiste: è vero che egli è stato salvato, ma col peccato ha introdotto nel mondo il germe della città del male. Perciò non può essere assunto a significare emblematicamente l'universale città di Dio, popolata da tutti i giusti dall'inizio del mondo alla fine della storia[16]. E perciò i giusti dell'Antico Testamento possono essere considerati come Abele membri della Chiesa a pieno titolo. In questo sviluppo d'idee viene così a trasparire la trama della teologia della storia di Agostino: per lui Cristo è il centro non tanto cronologico, quanto escatologico del tempo, in rapporto al quale ogni passato è al tempo stesso definitivamente passato e sorprendentemente recuperato e redento, proprio perché nell'incontro col Risorto c'è posto solo per l'"oggi" di Dio, l'ora della grazia che cambia qualitativamente il cuore e la vita e dà senso e valore a tutto ciò che è stato, è e sarà. Il domani è lo spazio sempre nuovo della decisione per Cristo, dell'accoglienza di Lui nello Spirito che fa nuove tutte le cose, fino al tempo in cui la "città di Dio", iniziata da Abele, anche se pienamente manifestata nella storia grazie alla vita nuova dei redenti, si compirà nella gloria per non avere più fine. Fra l'eterno passato e l'oggi della grazia c'è l'ora della conversione; fra il presente della fede e il futuro del Regno c'è la vigile attesa della speranza, che qualifica ogni istante aprendolo all'avvenire promesso nel Risorto; fra la fede e il Regno promesso e sperato c'è la continuità della carità, anticipo d'eterno. È in tal modo che il Cristo totale va edificandosi nel tempo, fino alla sua piena manifestazione nel giorno ultimo ed eterno: *Christus totus, Caput et membra, Sponsus et Sponsa*!

Agostino confuta così la visione pagana dell'eterno ritorno, che, escludendo ogni possibilità del "nuovo", è incapace di aprirsi all'impensabile avvento, costituito dall'incarnazione di Dio. Al "cerchio" pagano — l'*anulus aeternitatis* della ripetizione del medesimo, che esorcizza il dolore perché lo svuota di ogni definitività e serietà tragica — egli non sostituisce però la linea aperta verso un indefinito progresso, ma la Croce del Risorto, che, conficcata nella storia, la spacca in due provocando gli uomini alla decisione di fede, che qualifica la loro esistenza nel tempo e per l'eternità, prima e dopo di Cristo: ciò che sta al centro della teologia agostiniana della storia non è insomma il progredire dell'uomo verso un futuro ideale, ma il suo pellegrinare nella fede verso la visione, impegnato continuamente a decidersi per Cristo nell'unico atto, che dia senso e bellezza alla vita. « Il suo tema e la sua preoccupazione centrale è la storia escatologica della fede, che è una storia segreta entro quella secolare, sotterranea e invisibile per coloro che non hanno gli occhi della fede »[17]. La Chiesa è dunque il popolo di Dio escatologico, chiamato a vivere ed a proporre in ogni stagione la scelta decisiva che qualifica l'esistenza e la storia. Fra la *vanitas* e la *veritas* sta la decisione dell'uomo, che ne determina l'appartenenza alla *civitas terrena* o alla *civitas Dei*, tanto prima, quanto dopo di Cristo, facendone una creatura di frontiera, soccorsa certo dalla Grazia, ma responsabilizzata nel modo più alto di fronte alla serietà e al peso delle proprie scelte concrete, comunque inesorabilmente cariche di eterno.

---

[15] «Abel fuit initium civitatis Dei»: *Enarratio in Ps.* 142, 3: *PL* 37,1846.

[16] Cfr. quanto scrive Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, *o. c.*, 85: «Adam, quant à lui, a été sauvé: après avoir, par son péché, introduit dans le monde le germe de la cité du mal, il appartient donc personnellement à la cité et au corps du Christ. C'est pour ces raisons semble-t-il, encore qu'il ne le dise pas expressément, qu'Augustin, voulant désigner deux hommes qui fussent, dès le commencement, le type et le principe des deux cités adverses, Babylone et Jérusalem, s'est arrêté à Caïn et Abel». Cfr. *Enarratio in Ps. 61*, 6: *PL* 36,733. Gli Scolastici (ad esempio Stefano Langton: cfr. Congar, *ib.*, n. 89, p. 105) vedranno qui un segno chiaro d'attenzione alla questione dell'indefettibilità della Chiesa: se la Chiesa fosse *ab Adam*, si porrebbe il problema dell'interruzione intervenuta a causa del peccato di Adamo.

Il messaggio trasmesso dalla concezione dell'*Ecclesia ab Abel* è dunque quello dell'universalità salvifica della Pasqua del Cristo: spingendo lo sguardo illuminato dalla luce pasquale all'indietro verso il mistero dell'inizio e in avanti verso l'ultimo compimento, la fede vede l'intera storia del mondo abbracciata dal disegno salvifico del Padre e riconosce nella Chiesa il popolo di Dio, in cui trova espressione compiuta la fede dei giusti di tutti i luoghi e di tutti i tempi della vicenda umana. La Pasqua storica illumina la creazione come Pasqua anticipata e l'éschaton come Pasqua ultima e definitiva; la riconciliazione compiuta nella morte e resurrezione di Cristo è destinata a tutta la famiglia umana, a chiunque l'accolga nella libertà dell'assenso credente prima e dopo di Lui. In questa destinazione universale della salvezza risplende l'auto-destinazione di Dio alla Sua creatura, l'iniziativa dell'amore fontale di Colui, che è sorgente di ogni dono: la « cristologia cosmica » raggiunge la sua profondità e la sua radice nel cuore del mistero trinitario, lì dove si compie da sempre la destinazione che il Padre fa del Figlio all'opera della creazione e della riconciliazione del mondo.

---

[17] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, Milano 1989, 197. L'intero cap. IX di questo volume (185-198) è dedicato alla confutazione della visione classica del mondo ed alla teologia della storia di Agostino. Sulla concezione dell'eterno ritorno cfr.: M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1968. Sul rapporto fra la concezione agostiniana e quella greca cfr.: E. Gilson, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris 1933, che evidenzia nella prima una « presenza eminente del tempo nell'eternità » (362). Sull'insieme di queste questioni cfr. B. Forte, *Teologia della storia*, Milano 1991^2, 9ss.

La Pasqua rivela al tempo stesso la Trinità e la Chiesa: la Chiesa dalla Trinità e nella Trinità; la Trinità come sorgente, grembo e patria del mondo, che il popolo di Dio è chiamato a servire e ricapitolare nella fede in Cristo. Ed è nella risposta della fede che si affaccia il senso antropologico del mistero dell'*Ecclesia ab Abel*, la possibilità di ogni creatura umana di destinarsi liberamente all'alleanza col Dio vivente. Lo spazio di questo incontro gratuito e sorprendente di umano e divino è appunto il mistero della Chiesa, nella sua preparazione eterna, nel suo realizzarsi storico, nelle sue tappe di attesa, di inizio e di definitivo compimento.

3.2. LA CHIESA E ISRAELE

Nel disegno salvifico di Dio il popolo eletto, Israele, ha un ruolo decisivo e centrale: perciò la Chiesa stessa non potrà comprendere la propria identità e la propria missione senza situarsi in rapporto a quella che Paolo chiama la « santa radice » (Rm 11,16). Con immagine audace, che contrasta manifestamente con l'esperienza, l'Apostolo vede l'oleastro innestato sull'olivo, e non, come sarebbe naturale, la pianta buona innestata su quella selvatica. L'audacia della rappresentazione serve a evidenziare l'importanza decisiva che Paolo accorda alla pianta ebraica, non esitando a ricordare alla comunità cristiana che non è lei a portare la radice, ma è la radice che porta lei (cfr. Rm 11,18). La priorità accordata ad Israele è tale, che perfino la fede dei pagani è vista come strumento per suscitarne la « gelosia » (cfr. Rm 11,11)[18], in ordine sia al ruolo che il popolo eletto continuerà ad avere nella storia, sia al futuro, escatologico innesto del popolo eletto sul proprio olivo (cfr. v. 24) nel tempo della finale reintegrazione dei due popoli (vv. 25-25). D'altra parte, lo stesso rifiuto d'Israele è considerato dall'Apostolo condizione provvidenziale perché la salvezza giunga alle genti (v. 11), che saranno a loro volta pungolo per l'ultima reintegrazione (v. 14). Il motivo profondo di questo misterioso disegno è colto da Paolo nella fedeltà del Dio dell'alleanza: « I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili! » (v. 29). La complessa teologia della storia della salvezza, che è sottesa a queste riflessioni, afferma dunque la continuità fra Israele e la Chiesa, non meno della novità, che costituisce il popolo dei credenti in Cristo. Pensare la relazione fra i due popoli nell'unico disegno di Dio e il loro specifico ruolo è allora la questione aperta, posta sin dalle origini cristiane alla coscienza della fede, nutrita dall'unico Dio della promessa[19].

---

[18] Cfr. su questo tema le originali riflessioni di R. Fabris, *La « gelosia » nella Lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani*, in *Israele e le genti*, Roma 1991, 129-156.

Con una suggestiva immagine la Chiesa antica ha sintetizzato efficacemente i termini della domanda: nell'asta da cui pende il grappolo d'uva portato dagli esploratori inviati nella terra di Canaan (cfr. Num 13,23), i Padri hanno visto il legno della Croce, da cui pende Cristo[20], mentre nei due portatori, uniti e separati dal legno, hanno riconosciuto Israele e la Chiesa. In quanto essi marciano l'un dietro l'altro, chi precede vede solo davanti a sé, ed è perciò figura d'Israele, popolo della speranza e dell'attesa; chi viene dietro vede, invece, colui che gli sta davanti e l'orizzonte da questi abbracciato attraverso il grappolo appeso al legno ed è perciò figura della Chiesa, che ha in Cristo crocefisso la chiave di lettura anche dell'antico Israele e della promessa fatta ai padri[21]. Col mostrare la differenza, l'immagine afferma non meno la continuità che esiste fra i due popoli, non solo per il legame dell'unica asta che entrambi gli esplora-

---

[19] Sulla teologia del rapporto fra la Chiesa e Israele cfr.: G. Baum, *Nota sui rapporti fra Israele e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II, o. c.*, 643-652; A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966; *Israele e le genti*, a cura di S. Muratore, Roma 1991; P. Lapide - J. Moltmann, *Israele e Chiesa: camminare insieme?*, Brescia 1982; N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991; F. Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*, Roma 1982; Id., *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1987; H. Schlier, *Il mistero di Israele*, in Id., *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965, 373-391; C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983. L'articolo di J. T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum*, in *Theologische Realenzyklopädie* Band XVII, 3/4, Berlin - New York 1988, 386-403, fornisce, con un'ampia recensione di posizioni, una ricca bibliografia.

[20] « Figura Christi pendentis in ligno », afferma ad esempio Evagrio (verso il 430): *Altercatio inter Theophilum et Simonem*: *PL* 20,1175. Cfr. H. Leclerq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie*, 3, 169s; C. Leonardi, *Ampelos. Il simbolo della Vite nell'arte pagana e paleocristiana*, Roma 1947, 149-163.

[21] « Subvectantes phalanguam, duorum populorum figuram ostendebant, unum priorem, scilicet vestrum, terga Christum dantem, alium posteriorem, racemum respicientem, scilicet noster populus intelligitur »: Evagrio, *Altercatio inter Theophilum et Simonem*: *PL* 20,1175. Stesse idee in san Massimo di Torino (metà del V sec.): *Hom.* 79: *PL* 57,423s.

tori sostengono, ma anche per lo sguardo da essi rivolto alla medesima meta. L'idea della continuità sarà evidenziata — con una posteriore, suggestiva annotazione — mediante la supposizione che il giubilo del desiderio faccia cantare ad entrambi il medesimo « hosanna »[22]. Uniti nel canto della speranza e dell'attesa, Israele e la Chiesa avanzano insieme, distinti e congiunti al tempo stesso dalla Croce di Cristo. Portare al concetto la densità di questa simbologia, straordinariamente ricca ed articolata, è il compito delle riflessioni che seguono.

a) *La continuità fra Israele e la Chiesa*

La memoria fa parte dell'identità: è la radice che dà vita e forma alla pianta. Perciò, chi scruta il mistero della Chiesa non può esimersi dal considerarne la continuità con Israele, popolo eletto dallo stesso Dio per un'alleanza eterna. Lo ha fatto in un testo memorabile il Concilio Vaticano II: « Scrutando il mistero della Chiesa, questo sacro Concilio ricorda il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo. La Chiesa di Cristo infatti riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della Chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la Chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'antica alleanza, e che essa si nutre della radice dell'olivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'olivo selvatico che sono i popoli pagani (cfr. Rm 11,17-24) »[23]. In quanto inclusi nella vocazione di Abramo e innestati sulla radice santa, i membri della Chiesa sono in una continuità così profonda con i figli d'Israele, da far supporre l'identità di un unico popolo di Dio: la Chiesa prima della Chiesa appare in modo esemplare nella storia e nelle istituzioni dell'Antico Patto[24].

---

[22] Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, *o. c.*, n. 65, 103, rimanda ad esempio a Pietro di Mora (Capuano: 1242) e ad Adamo di san Vittore. L'allusione è a Mc 11,9: « Qui praeibant et qui sequebantur clamabant dicentes Hosanna ».

[23] Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra Aetate*, 4.

La continuità si manifesta anzitutto a livello di linguaggio: gli stessi termini «Chiesa» e «popolo di Dio» hanno radici veterotestamentarie. La comunità d'Israele viene designata con le espressioni pressoché equivalenti *'edah* e *qahal*, delle quali la prima evidenzia lo stato della «comunità radunata» ed è più frequente nello scritto sacerdotale e nella letteratura post-esilica, la seconda sottolinea il momento attivo della «convocazione» e si ritrova piuttosto nella tradizione deuteronomistica. I Settanta tradurranno i due termini prevalentemente con συναγωγή il primo ed ἐκκλησία il secondo, e sarà questa espressione — in quanto indicativa del momento religioso in cui si costituisce l'assemblea del Signore — ad entrare nell'uso per designare la comunità convocata da Dio mediante l'annuncio della fede pasquale («Chiesa di Dio»: 1Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2Cor 1,1; Gal 1,13; 1Ts 2,14; 1Ts 1,4; 1Tm 3,5-15; At 20,28), anche perché il vocabolo «sinagoga» era diventato in ambiente greco il nome proprio della comunità religiosa giudaica e del suo luogo di adunanza[25]. La distinzione fra *'am* e *gojîm*, designanti rispettivamente il popolo eletto e gli altri popoli, fu resa in greco con i termini entrati nel linguaggio del Nuovo Testamento λαός e ἔθνη, usati per qualificare il «popolo di Dio» (1Pt 2,10; cfr. Rm 9,25s; 2Cor 6,16) da una parte e i pagani — o le genti — dall'altra. Già questa terminologia dice quanto la Chiesa si sia riconosciuta in continuità con Israele: «"La Chiesa di Dio" — termine che fu inizialmente applicato alla comunità cristiana di Gerusalemme e in seguito venne esteso alle altre

---

[24] Specificamente sulla preparazione veterotestamentaria della Chiesa cfr.: A. Antón, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977, specie 111-303; P. Dacquino, *La Chiesa alla luce della Bibbia*, Torino 1974; N. Füglister, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 23-113; R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971; K. Thieme, *Il mistero della Chiesa nella visione cristiana del vecchio popolo dell'alleanza*, in *Il mistero della Chiesa*, I, Roma 1965, 91-169. Precisamente per la forza della continuità fra Chiesa e Israele alcuni esegeti sono perplessi riguardo all'uso dell'espressione «nuovo popolo di Dio», nonostante lo stesso Vaticano II l'adoperi in rapporto al popolo della nuova alleanza (cfr. *Lumen Gentium*, 9): cfr. ad esempio J. Dupont, *Note sur le "Peuple de Dieu" dans les Actes des Apôtres*, in Pontificia Commissione Biblica, *Unité et diversité dans l'Église*, Città del Vaticano 1989, 209-222.

[25] Cfr. N. Füglister, *Strutture...*, *o. c.*, 42 e A. Antón, *La Iglesia...*, *o. c.*, 72. *Qahal* è affine alla radice *qol* = chiamata. Il termine ἐκκλησία deriva presumibilmente da ἐκκαλεῖν = riunire, convocare.

comunità locali ed infine alla Chiesa universale — è esattamente il "qehal Jhwh", quella comunità del deserto, alla quale fa così spesso allusione il Vangelo secondo Giovanni. Gesù stesso, servendosi per designare la sua Chiesa della parola aramaica corrispondente "qehilla" volle senza dubbio indicarne la continuità con l'Antica Legge. Entrare nella Chiesa voleva dunque dire essere introdotti in questa assemblea venerabile, essere aggregati alla "dignità israelitica"»[26].

Al pari di Israele la Chiesa nascente si concepisce come popolo in esodo (si pensi solo all'ecclesiologia della Lettera agli Ebrei), «Israele di Dio» (Gal 6,16), radunato nelle dodici tribù: «Ed ora — dirà Paolo davanti al suo giudice — mi trovo sotto processo a causa della speranza nella promessa fatta da Dio ai nostri padri, e che le nostre dodici tribù sperano di vedere compiuta, servendo Dio notte e giorno con perseveranza. Di questa speranza, o re, sono ora incolpato dai Giudei!» (At 26,6s). La scelta dei Dodici (cfr. Mc 3,13-19 e par.) mostra come lo stesso Gesù abbia inteso la sua comunità nella continuità con Israele: e come tale essa vive la sua speranza escatologica (cfr. Ap 21,12-14). Gerusalemme — percepita nella tradizione ebraica come punto di raccolta dei dispersi e luogo santo della salvezza donata da Dio, cantata dai Salmi delle ascensioni quale meta e patria di tutti i pellegrini del Signore — resta nella coscienza cristiana la città escatologica, che scende dal cielo (cfr. Gal 4,26s; Ap 21,2), pur essendo al tempo stesso il centro storico in cui si compie la redenzione e da cui parte l'annuncio a tutte le genti (si pensi all'opera lucana). Anche l'idea neotestamentaria di «regno di Dio», oggetto e cuore della predicazione di Gesù, è profondamente radicata nell'Antico Testamento: e come Israele non si identifica con la regalità dell'Eterno, così la Chiesa sa di essere solo il seme e la caparra del Regno (si pensi alle parabole del Regno in Mt 13).

È soprattutto però la relazione con il Dio dell'alleanza l'elemento di continuità fra le comunità dell'Antico e del Nuovo Patto: entrambe sono il popolo *di Dio*. L'Eterno si è autodestinato a Israele nel legame dell'alleanza: ed Israele riconosce di esistere grazie a Lui e per Lui, come Sua proprietà, Suo alleato, Suo santuario fra i popoli. Dio ha creato Israele, lo ha fatto e formato (cfr. Is 43-44), lo ha acquistato per sé (cfr. Es 15,16), lo ha preso per mano (cfr. Ger 31,31s ed Eb 8,9). Con braccio potente lo ha liberato dalla schiavitù d'Egitto secondo la Sua promessa (cfr. Es 6,6; 15,13), scegliendolo come Sua eredità (cfr. Dt 4,37). Il Signore ha chiamato Israele, separandolo da tutti i popoli (cfr. Lv 20,24.26), santificandolo per sé (cfr. Lv 22,32s). E tutto ciò a motivo di un profondo amore: «Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli — siete infatti il più piccolo di tutti i popoli —, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (Dt 7,6-8; cfr. Os 11,1.4). Israele è il partner dell'alleanza con Dio (cfr. Dt 29,9-12), stretto a Lui in un rapporto di conoscenza-amore e di fedeltà, indissolubile da parte del Signore: la sua confessione di fede sta nel riconoscere tutto questo e nel corrispondervi (cfr. Dt 6,4s). Grazie a questo patto l'Eterno abita in mezzo ai figli d'Israele (cfr. Es 29,45s), cammina con loro (cfr. Es 33,14-16), li fa Suo tempio e santuario (cfr. Sal 114,2), «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,6: cfr. 1Pt 2,9 e Ap 5,10).

---

[26] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 70.

È dunque l'esperienza della salvezza che dà a Israele la coscienza di essere il popolo di Dio: per l'Antico Testamento «l'ecclesiologia è soteriologia e la soteriologia è ecclesiologia»[27]. In questa luce si comprendono le tante immagini con cui viene espressa l'assoluta singolarità della relazione fra Dio e il Suo popolo: Israele è la vigna (cfr. Is 5,1-7), il gregge (cfr. Is 40,11), il servo (cfr. Is 41,8), il figlio (cfr. Os 11,1), la sposa (cfr. Os 1-3) del Signore. In profonda continuità con la stessa esperienza di elezione salvifica la Chiesa non esiterà a concepirsi con le stesse categorie del popolo eletto: «La Chiesa è il gregge, di cui Dio stesso ha preannunziato che sarebbe il pastore (cfr. Is 40,11; Ez 34,11ss), e le cui pecore, anche se governate da pastori umani, sono però incessantemente condotte al pascolo e nutrite dallo stesso Cristo, il pastore buono e il principe dei pastori (cfr. Gv 10,11; 1Pt 5,4), il quale ha dato la sua vita per le pecore (cfr. Gv 10,11-15). La Chiesa è il podere o campo di Dio (cfr. 1Cor 3,9)... Essa è stata piantata dal celeste agricoltore come vigna scelta (cfr. Mt 21,33-43 par.; Is 5,1ss). Cristo è la vera vite, che dà vita e fecondità ai tralci, cioè a noi, che per mezzo della Chiesa rimaniamo in lui e senza di lui nulla possiamo fare (cfr. Gv 15,1-5)... Più spesso ancora la Chiesa è detta l'edificio di Dio (1Cor 3,9)... Questa costruzione viene chiamata in varie maniere: casa di Dio (cfr. Tim 3,13), nella quale abita la sua famiglia, "la dimora di Dio nello Spirito" (cfr. Ef 2,19-22), la dimora di Dio con gli uomini (Ap 21,3), e soprattutto tempio santo, rappresentato da santuari di pietra, che è lodato dai santi Padri e che la liturgia giustamente paragona alla città santa, la nuova Gerusalemme. In essa, infatti, quali pietre viventi, veniamo a formare su questa terra, un tempio spirituale (cfr. 1Pt 2,5)... La Chiesa, che è chiamata "Gerusalemme che è in alto e madre nostra" (Gal 4,26; cfr. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'agnello immacolato (cfr. Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), sposa che Cristo "ha amato e per la quale ha dato se stesso, al fine di renderla santa" (Ef 5,25-26), che si è associata con patto indissolubile e che incessantemente "nutre e di cui si prende cura" (Ef 5,29); che, dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cfr. Ef 5,24) e che, infine, ha riempito per sempre di beni celesti, per poter noi capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cfr. Ef 3,19)»[28].

Infine, come Israele riconosce la sua missione nell'essere il popolo tra i popoli, segno e strumento della salvezza dell'Eterno per tutte le genti, sia pur se in una continua tensione fra particolarismo (come nel Deuteronomio e nello scritto sacerdotale, o in Neemia) e universalismo (come nello Jahvista, nel Deuteroisaia, o nella storia di Giona), così la Chiesa si sentirà chiamata a portare la salvezza fino agli estremi confini della terra, segno levato fra le nazioni nel servizio profetico, sacerdotale e regale del dono di Dio per ogni creatura (cfr. Mc 16,15s; Mt 28,18-20). E come Israele vive nell'attesa vigile e speranzosa del compimento delle promesse di Dio (si pensi alle profezie della nuova ed eterna alleanza: Ger 31,31-34; Ez 36,22ss; Is 55,3; 61,8), così la Chiesa è popolo della speranza, teso fra il «già» del dono del Signore e il «non ancora» dello *shalôm* universale (cfr. ad esempio 1Cor 15,20-28; Ap 22,17.20). «Ne consegue la fondamentale unità tra il popolo di Dio dell'Antico Testamento e quello del Nuovo Testamento. Si tratta in fondo della stessa realtà, cosicché, ad onta di tutti i tradimenti e fallimenti da parte d'Israele e senza pregiudizio per l'unicità irripetibile dell'evento Cristo, si può e si deve parlare non soltanto di una continuità ma, in certo modo, di un'identità »[29]. « E così i padri dell'Antico Patto appartenevano allo stesso corpo della Chiesa al quale noi apparteniamo »[30].

---

[27] N. Füglister, *Strutture*, *o. c.*, 64.

[28] *Lumen Gentium*, 6.

Esiste dunque un'unica alleanza, da cui nasce l'unico popolo di Dio nella storia? La continuità fra Israele e la Chiesa autorizzerebbe a pensarlo[31]: e l'argomento decisivo sarebbe l'irrevocabilità dell'elezione e la fedeltà dell'Eterno al patto stretto col Suo popolo. Proprio perché entrambe « popolo di Dio », le comunità dell'Antico e del Nuovo Testamento, congiunte in un unico disegno di grazia e di misericordia divine, sarebbero l'unico popolo in cammino verso la stessa patria escatologica, chiamato a un medesimo compito di testimonianza messianica. L'evento Cristo non costituirebbe allora una cesura, ma un approfondimento e soprattutto una dilatazione, in forza della quale l'incontro col Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è reso possibile a tutte le genti. Lo « scisma » intervenuto storicamente fra Chiesa e Israele non rispecchierebbe la volontà divina, secondo la quale le due comunità dovrebbero continuare a svolgere il loro ruolo nella comunione reciproca sotto il segno dell'unico progetto di salvezza del mondo: Israele come « radice », tenace testimone del mistero dell'elezione che separa e consacra; la Chiesa come albero, i cui rami si estendono al vento e al sole nello spazio del tempo, fecondo in sempre nuove stagioni. Gesù Cristo, soprattutto nel Suo aspetto di Servo sofferente e di Messia crocifisso, sarebbe l'anello di congiunzione fra le due comunità: sintesi della storia di sofferenza del popolo eletto nella Sua passione, sorgente della missione tesa al compimento della salvezza universale nella Sua resurrezione. « Torah fatta carne » (J. Schoneveld), in Lui il significato più profondo della

---

[29] N. Füglister, *Strutture, o. c.*, 112.

[30] « Et ita Patres antiqui [veteris Testamenti] pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus »: San Tommaso, *Summa Theol.* III, q. 8, a. 3, ad 3um (« Utrum Christus sit caput omnium hominum »).

[31] È appunto la tesi dell'alleanza unica, sostenuta ad esempio da Autori come M. Hellwig, M. Dubois, P. van Buren, ecc.: cfr. l'accurata informazione di J. T. Pawlikowski, *Judentum und Christentum, o. c.*, 393-398.

Legge sarebbe divenuto trasparente alle genti: vivere al cospetto di Dio come autentica immagine di Lui.

Per quanto suggestiva, una simile lettura non sembra evitare due rischi: il primo, di riprendere la vecchia tesi della « sostituzione », per la quale la Chiesa realizza compiutamente ciò che è implicito in Israele, e perciò ne prende il posto nel mistero della redenzione; il secondo, di ridurre la novità cristiana, centro e cuore dell'annuncio evangelico, a una dimensione prevalentemente « quantitativa », nel senso che ciò che di nuovo avrebbe operato il Profeta galileo sarebbe l'ingresso dei pagani nel dono dell'Alleanza e nella pratica, autentica e liberante, della Legge. Sotto entrambi i profili, la tesi dell'unicità dell'alleanza, se rende ragione della profonda continuità fra la Chiesa dell'Antico e quella del Nuovo Patto, non riesce a spiegare adeguatamente la novità che, proprio distinguendole, le unisce.

b) *La novità della Chiesa rispetto ad Israele*

« Ciò che l'ebraismo ha posto irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli eventi esterni, è divenuto nel cristianesimo il centro della storia, la quale si trova allora promossa al titolo particolare di "storia della salvezza" »[32]. Se per Israele il « già » della fede è l'alleanza stretta da Dio con i Padri e il « non ancora » della speranza è il compimento escatologico delle promesse dell'Eterno nello *shalôm* universale, per la Chiesa il « già » su cui si fonda la sua esistenza di « fidelis populus » è l'avvento del Figlio di Dio nella carne e il realizzarsi del Suo mistero pasquale, che troverà pieno e definitivo compimento nel momento in cui Cristo ricapitolerà tutto in sé e consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Cor 15,28). Verso questo « non ancora » dell'ultimo avvento, che sarà il ritorno glorioso del Figlio incarnato fra noi, la Chiesa tende nel pellegrinaggio del tempo. Per la fede cristiana, Gesù è il Messia atteso dalla speranza ebraica, compimento delle promesse fatte ai Padri, e nello stesso tempo con la Sua morte e resurrezione è promessa di un nuovo e definitivo compimento, che si consumerà nella gloria dell'« éschaton ». In questo senso, la Chiesa sa di continuare in sé la speranza d'Israele, perché attende il pieno realizzarsi della promessa messianica: e tuttavia, sa di diversificarsi dal popolo dell'Antica Alleanza, perché riconosce che l'ultimo tempo è già iniziato nella storia di Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, e di questa escatologia in atto di realizzarsi si sente al tempo stesso protagonista ed umilmente recettiva.

---

[32] G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986, 107s.

La coscienza della novità cristiana, pur se nella continuità col popolo dell'Antico Patto, è veicolata chiaramente nel Nuovo Testamento: la Chiesa si riconosce « Israele di Dio » (Gal 6,16), contrapposto all'Israele secondo la carne (cfr. 1Cor 10,18), vero Israele, perché « discendenza di Abramo ed erede secondo la promessa » proprio in quanto appartenente al Cristo (Gal 3,29). « Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli. No, ma: *in Isacco ti sarà data una discendenza*, cioè: non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa » (Rm 9,6-8). La tesi teologica del Vangelo di Marco — caratterizzato dal cosiddetto « segreto messianico » — è precisamente quella del passaggio dal vecchio Israele, che non ha saputo riconoscere la novità sorprendente del tempo messianico, al vero Israele, aperto a ebrei e gentili, cui sarà dato il Regno di Dio. Analogamente, in Matteo è centrale il tema della creazione dell'Israele spirituale, inteso come la comunità messianica dei tempi escatologici[33]. Per questa forte percezione di novità, nella pur permanente continuità col popolo della promessa, la prima denominazione data ai cristiani della comunità di Gerusalemme sarà la stessa, che Israele riconosceva come propria (cfr. Es 19,4s; Nm 16,3s; Dt 33,3): i « santi » (cfr. At 9,13; 26,10; Rm 15,25s 31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4)[34]. Analogamente, riconoscendosi popolo di Dio scelto fra i popoli, esattamente come l'antico Israele (cfr. At 15,14; Rm 9,25s, che cita Os 2,1 e 25; 2Cor 6,16, che cita Lv 26,11s ed Ez 37,27; Tt 2,14), la Chiesa sa di essere il popolo di Dio, nato dalla nuova Alleanza (cfr. 1Cor 11,25; Lc 22,20; 2Cor 3,6-10; Eb 8,10), popolo unico, costituito grazie al sacrificio di Cristo (cfr. Ef 2,14), santificato dal Suo sangue (cfr. Eb 13,12): « Voi siete *la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione*

---

[33] Cfr. A. Antón, *La Iglesia de Cristo, o. c.*, 95.

[34] Il termine si estenderà poi a tutti i credenti in Cristo, dovunque presenti: cfr. 1Cor 1,2; 6,1s; Rm 1,7; 8,27. La qualifica peraltro è applicata già dai Profeti all'Israele escatologico: Am 3,12; Os 2,20-23; Is 4,2-4; ecc.

santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate *non-popolo*, ora invece siete *il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia*, ora invece *avete ottenuto misericordia* » (1Pt 2,9s). Nella Chiesa il concetto di « resto » d'Israele (cfr. Is 6,13; 37,31s; Ger 23,3: « ceppo », « semenza santa ») — che aveva subito un forte processo di spiritualizzazione ed escatologizzazione, fino a essere inteso come la comunità santa del tempo messianico (cfr. Mi 5,6s; Sof 3,12; Is 4,4; 10,22; 28,5; Ger 31,7) — trova così la sua realizzazione (cfr. Rm 9,27).

È la sottolineatura della novità rappresentata dalla Chiesa rispetto ad Israele, nella pur evidente continuità, che ha portato a parlare di due alleanze: all'Antico Patto segue il Nuovo, all'economia dell'alleanza sinaitica, la « nuova ed eterna alleanza » sancita nel sangue di Cristo sulla Croce[35]. È questa « teologia delle due Alleanze » che ha spesso ispirato la contrapposizione fra ebraismo e cristianesimo, giungendo fino a vedere nella Chiesa l'unico, nuovo Israele di Dio, ed a svuotare di ogni valore la permanenza del popolo eletto. Perciò è necessario precisare che le due Alleanze sono e restano all'interno di un'unica « economia » divina, dell'unico disegno di Dio, che raduna il Suo popolo nella storia. Proprio per questo, ebraismo e cristianesimo sono e restano « istituzioni aperte », costitutivamente spinte ad essere tali dalla loro radicale dipendenza dall'iniziativa divina nella storia: « Il cristianesimo è un'istituzione aperta, destinata a tutti gli uomini e a tutti i tempi, e relativa ad essi. Esso è qui e nello stesso tempo è ancora sempre in divenire e in crescita... Il cristiano che concepisce e predica la sua Chiesa come un semplice sistema, come un'istituzione statica e completa o come un'ideologia, la degrada e la riduce... Il cristianesimo è aperto in modo speciale sull'ebraismo. La Chiesa è imparentata in maniera unica con esso... I cristiani devono perciò prestare attenzione agli ebrei e all'ebraismo e prenderlo seriamente nella sua autonomia e affinità col cristianesimo. Debbono ascoltare, attendere e credere... Anche l'ebraismo è una comunità aperta. Tale carattere gli è inerente già dal tempo dell'Antico Testamento (Gn 12,1-3; Is 7,9; 19,23-25; 44,24-45,8 ecc.). Come nel caso del cristianesimo, anche l'apertura dell'ebraismo è orientata principalmente al futuro... »[36]. I due esploratori della terra di Canaan dovranno allora continuare a camminare verso la stessa meta, misteriosamente uniti dalla Croce di Cristo e dallo stesso « hosanna »: non l'uno contro l'altro, né solo l'uno accanto all'altro, ma l'uno per l'altro[37]. Ma come potrà avvenire questo?

---

[35] Cfr. J. T. Pawlikowski. *Judentum und Christentum, o. c.*, 398ss: è la posizione delle « teologie delle due alleanze », che va dalle contrapposizioni piuttosto semplicistiche di un J. Parkes (l'esperienza del Sinai destinata alla comunità, quella del Golgotha al rapporto fra l'individuo e Dio) a un'ampia serie di interpretazioni intermedie, fra cui spiccano quelle di C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo, o. c.*, che evidenzia le scelte operate da Gesù stesso fra le varie forme dell'attesa messianica di Israele (tutt'altro che omogenee fra loro!) e vede la novità cristiana nel fatto che il Profeta galileo annuncia l'avvento del Regno di Dio e lo collega alla Sua persona e alla Sua opera, e quella di F. Mussner, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico, o. c.* e *Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche, o. c.*, che coglie la novità nel profondissimo rapporto di unità che c'è fra Gesù e Dio, e quindi nell'Incarnazione, intesa come radicalizzazione della promessa, più che suo compimento realizzato. A riprova Mussner adduce ad esempio le anticipazioni della « cristologia del Figlio » presenti nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento (cfr. 380-389).

c) *La complementarità fra Chiesa e Israele*

« La Chiesa crede che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli ebrei e i popoli pagani per mezzo della sua Croce e dei due ha fatto uno solo in se stesso. La Chiesa ha pure sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua stirpe, "ai quali appartengono l'adozione filiale, la gloria, i patti di alleanza, la legge, il culto e le promesse, essi che sono i discendenti dei patriarchi e dai quali è Cristo secondo la carne" (Rm 9,4-5), figlio di Maria vergine. Essa ricorda anche che dal popolo ebraico sono nati gli Apostoli, fondamenta e colonne della Chiesa, e quei moltissimi primi discepoli che hanno annunciato al mondo il Vangelo di Cristo. Come attesta la Sacra Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo quando è stata visitata; gli ebrei, in gran parte, non hanno accettato il Vangelo, e anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione. Tuttavia, secondo l'apostolo, gli ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pentimento. Con i profeti e con lo stesso apostolo

---

[36] C. Thoma, *Theologia cristiana dell'ebraismo*, *o. c.*, 204s.
[37] Cfr. *ib.*, le tesi della Parte Terza: 162ss e 188ss.

la Chiesa attende il giorno che solo Dio conosce in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e "lo serviranno appoggiandosi spalla a spalla" (Sof 3,9) »[38]. L'affermazione decisiva, contenuta in questo testo del Vaticano II, consiste nel riconoscimento della peculiarità storico-salvifica e del significato religioso permanente dell'ebraismo come dato irrinunciabile per la stessa fede cristiana. L'aver obliato o trascurato questo dato, fondato nelle convinzioni espresse da Paolo nella sua Lettera ai Romani (cap. 11), è stato non solo causa di immani sofferenze per il popolo ebraico, fatto oggetto di rifiuto e di persecuzione, culminati nella tragedia dell'Olocausto, ma anche motivo di impoverimento e di alienazione per lo stesso cristianesimo. Si comprende allora come molte delle interpretazioni, proposte nel passato per comprendere la relazione fra Israele e la Chiesa, debbano essere abbandonate o superate.

Dal punto di vista storico i modelli interpretativi con cui la comunità cristiana si è rapportata all'Antico Testamento sono andati dal dualismo di contrapposizione fra l'antico e il nuovo Israele, all'allegorismo di semplice sostituzione, all'uso strumentale delle testimonianze dell'antico Patto, alla ricerca di un'effettiva complementarità[39]. Il *modello dualistico* si fonda sull'esasperata contrapposizione del Nuovo patto all'Antico: Marcione e il movimento ereticale a lui ispirato, sviluppatosi intorno alla metà del II secolo, ne sono la rappresentazione emblematica. Fondandosi sull'immagine evangelica della stoffa nuova, che non va col vestito vecchio, e del vino nuovo, che non tollera otri vecchi (cfr. Lc 5,36-39), il dualismo marcionita oppone la Divinità meschina e vendicativa dell'Antico Testamento al Dio onnipotente nell'amore della Nuova Alleanza: « Non si versa il vino generoso del Vangelo nei vecchi otri dell'ebraismo »[40]. L'opera di Gesù sarebbe consistita nel liberare gli uomini dall'opprimente dominio della Legge e dell'implacabile giustizia divina, per offrire loro la buona novella della misericordia e del perdono, acquisendo anche i lontani con il supremo dono d'amore della Sua morte in Croce. Nelle *Antitesi*, che faceva precedere al canone biblico da lui fissato, Marcione classificava e selezionava i testi della Scrittura in base a questo fondamentale criterio dualistico, ritenendo di dimostrare così la malvagità del Dio dei giudei, rispetto al quale far risplendere l'evangelo del Dio diverso dei cristiani[41]. Per la sua esaltazione della novità evangelica, per il suo forte paolinismo e per la radicalità dei suoi giudizi il marcionismo, sebbene rifiutato dalla Chiesa, eserciterà un grande influsso sulla coscienza cristiana, e sarà certamente una delle cause remote dell'antisemitismo che non cesserà di serpeggiare in essa. L'ispirazione gnostica che lo anima, in forza della quale la rivelazione è sottoposta al giudizio più o meno arbitrario di un criterio fissato razionalmente, farà però avvertire in maniera diffusa l'estraneità dell'atteggiamento dualistico rispetto alla più profonda identità cristiana ed ecclesiale, che non può tollerare la cancellazione dell'Antico Testamento, pena la perdita delle sue stesse radici.

---

[38] *Nostra Aetate*, 4.
[39] Cfr. l'efficace sintesi di C. Di Sante, *L'Antica e la Nuova Alleanza. Il rapporto tra i due Testamenti*, in *Israele e le genti*, *o. c.*, 53-71.
[40] Così J. Isaac, *Gesù e Israele* (1948), Firenze 1976, sintetizza questa posizione: 86. È proprio la persistente influenza della mentalità marcionita che potrebbe rendere equivoco l'uso dell'espressione « Nuova Alleanza »: cfr. N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata*, *o. c.*, 17ss.

Anche contro l'arbitrio del modello dualistico si andrà configurando nella storia della teologia cristiana il *modello allegorico*: l'Antico Testamento è accettato e studiato con amore, ma se ne opera una spiritualizzazione, tesa a spiegare ogni aspetto della lettera veterotestamentaria alla luce dello Spirito del Nuovo Testamento. Eccellerà in quest'opera di simbolizzazione e di progressive inclusioni fra il piano storico e quello cristologico la Scuola alessandrina (Clemente, Origene): la lettera rimanda all'« altro » da sé, al senso spirituale. Già Paolo, riferendosi ad Abramo e ai due figli da lui avuti rispettivamente dalla donna schiava e dalla donna libera, afferma che « tali cose sono dette per allegoria (ἀλληγορούμενα): le due donne rappresentano le due Alleanze » (Gal 4,24), quella del Sinai e quella della Gerusalemme libera, « la nostra madre ». Questa testimonianza fornirà agli Alessandrini la base « apostolica » per giustificare l'uso dell'esegesi allegorica, tesa a riconoscere il non detto nel detto, l'« altro » presente al di là del versetto (« allegoria » è, appunto, « dire altro »)[42]. Inoltre, il fatto che Paolo usi il termine in un contesto di esegesi tipologica, favorirà l'impiego della « tipolo-

---

[41] Cfr. A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924^{2}. Cfr. l'informazione che dà Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, I, 27, 1-3, classificando Marcione fra gli gnostici.

[42] Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

gia », tesa ad accentuare il valore positivo e anticipante delle realtà anticotestamentarie. Il risultato del procedimento allegorico e tipologico sarà lo svuotamento dell'Antico Testamento, operato non esteriormente per via di semplice soppressione, ma dal di dentro, in quanto lo si priverà della sua intenzionalità propria, immettendovene un'altra, spesso del tutto estranea al senso originario. In tal modo, la sostituzione della Chiesa a Israele sarà compiuta nello stesso testo che è a fondamento dell'identità della fede ebraica. Di questo processo risentirà lo stesso cristianesimo, indebolito nei suoi fondamenti storici: condizionata dal dualismo greco-ellenistico, la tendenza allegorica, spiritualizzando la lettera, finirà col de-storicizzare la stessa fede cristiana. Se ciò che è detto nel Nuovo è già presente nell'Antico, nella forma del tipo o dell'allegoria, «è abolita non soltanto la storia della salvezza contenuta nel Vecchio Testamento, ma perdono il loro valore di avvenimenti storici anche il fatto unico dell'incarnazione di Gesù Cristo e quello della predicazione di questa incarnazione da parte degli apostoli»[43].

Nel modello dualistico gioca dunque una logica di contrasto, come in quello allegorico una logica di sostituzione effettiva. Nel cosiddetto *modello antologico* è un procedimento di integrazione a prevalere: il resto d'Israele, inteso come il meglio che l'Antico Testamento ha saputo esprimere, viene assunto e integrato nell'identità spirituale della Chiesa. Si opera in tal modo, sia pur se spesso inavvertitamente, una strumentalizzazione dell'Antico Patto e delle sue testimonianze: si ricorre ad esse nel rispetto del loro significato storico, ma se ne fa uso selettivamente, privilegiando ciò che sembra più valido universalmente o ciò che appare più facilmente interpretabile in chiave cristologica. Non si nega Israele del tutto, ma se ne compie un'effettiva cancellazione parziale. Anche qui il rischio che si affaccia è lo svuotamento dell'Antica Alleanza e la sua pura e semplice assimilazione alla Nuova. Un'interpretazione della formula «il Nuovo Testamento era latente nell'Antico, l'Antico è manifesto nel Nuovo»[44], che andasse in questa direzione, vanificherebbe il dinamismo processuale in cui si realizza l'«economia» divina, trascurando il carattere di storicità proprio della rivelazione ebraico-cristiana. « L'origine di questo modo di interpretare sembra risalire addirittura al fatto che, quando il canone neotestamentario non era ancora redatto né fissato, i cristiani si sforzavano di cogliere nell'unico canone a loro disposizione, quello veterotestamentario, la storia di Gesù, centro e fondamento della loro fede... Di qui all'interpretazione apologetica dell'Antico Testamento il passo fu breve: si ritenne motivo indiscutibile di credibilità della rivelazione cristiana la narrazione anticipata degli eventi della storia di Gesù, ritrovati sotto i veli delle parole profetiche e storiche delle antiche Scritture. Questa interpretazione, però, col voler troppo provare, finisce col risultare assai debole: da una parte essa vanifica la reale progressività storica della rivelazione, dall'altra non fa sufficiente spazio alla novità neotestamentaria, all'assoluta indeducibilità di quanto avviene in Gesù Cristo, rendendo in ultima analisi perfino superflui gli scritti del Nuovo Testamento » [45].

---

[43] O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Bologna 1969^{4}, 163.

[44] Cfr. Sant'Agostino, *Quaestiones in Heptateuchum* l. 2, q. 73: *PL* 34,623: «Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet».

Ciò che occorre allora salvaguardare nel rapporto fra la Chiesa e Israele è il valore dell'Antica Alleanza in se stessa e il permanente significato religioso d'Israele, postulato da Paolo in forza della fedeltà di Dio al Suo patto. È il cosiddetto *modello dell'« incarnazione » e della complementarità*, che si offre utile in questa prospettiva: l'Antico Testamento ha un valore strutturale, fatto proprio dallo stesso ebreo Gesù. La visione della realtà, caratteristica della « radice santa », consta di alcuni elementi fondamentali, che l'esistenza del popolo ebraico ha continuato tenacemente a testimoniare nella storia, nonostante tutti i tentativi di assimilazione o di soppressione compiuti nei suoi confronti. Questi elementi — vere strutture portanti della vita personale e collettiva — si riconducono alla concezione del mondo, dell'uomo e di Dio, ed al profondo rapporto che c'è fra di esse [46]. Per l'ebreo il mondo è colto come benedizione, luogo del senso, voluto da Dio, rispondente al bisogno dell'uomo, oltre che creatura bella e compiuta in se stessa (cfr. Gen 1 e 2) [47]. Questo mondo buono è affidato alla libera azione dell'uomo, che può scegliere di vivere in esso in armonia e obbedienza nei confronti del Creatore, conformemente alle esigenze dell'alleanza offertagli dall'Eterno, o al contrario inseguendo l'illusione di affermarsi mediante la negazione dell'Altro (cfr. Dt 30,15-20). In questa alternativa fondamentale l'ebreo riconosce lo spazio della sua vocazione, il richiamo della sua libertà, il dramma possibile dell'infedeltà al Dio dell'alleanza. L'evento della libera decisione dell'uomo di fronte alle esigenze del Patto, è l'opera: è una forte convinzione ebraica che « l'*opera* — una piccola ora di questa effimera vita umana, ma pregna e colma di *opera* — la vince su tutta la congerie delle beatitudini dell'aldilà... L'*opera*, la *mishwâ* raccoglie su di sé l'intensità cosmica » [48]. L'antropologia ebraica è perciò strettamente connessa all'etica, e precisamente a quell'etica della « difficile libertà », che è tale perché chiede senza dare altra motivazione che la stessa, oscura richiesta, come succede nel dramma di Abramo sul monte del sacrificio. È l'etica della pura Legge, del comandamento amato più di Dio, perché Dio può ritrarsi e tacere, ma la Parola continua a domandare e ad esigere di essere obbedita: « Amare la Torà più di Dio significa giungere a un Dio personale » [49].

È così che traspare il vero centro e cuore dell'ebraismo, dell'Israele temporale ed eterno: l'alleanza con Dio. Tutto per l'ebreo si riferisce al Patto: il mondo buono e bello della creazione, la difficile libertà dell'essere umano, il destino del popolo, eletto nell'amore e tante volte infedele. Tutto, attraverso l'ascolto dell'Eterno, domandato ogni giorno e più volte al giorno nello *Shemà*, si orienta a Lui, che va amato *con tutto il cuore*, cioè nell'insieme dei conflitti che attraversano questa sorgente di vita, *con tutta l'anima*, soggetta all'attrazione del bene e del male, *con tutte le forze*, fino al dono di sé, senza risparmio di alcuno dei propri mezzi: « Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze » (Dt 6,4s). Gesù stesso è vissuto in questa struttura fondamentale dell'alleanza: egli è il nuovo Adamo, che obbedisce dove l'altro ha fallito. Gesù è il sì all'alleanza (cfr. 2Cor 1,20), il compimento nella sua stes-

---

[45] B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 68.

[46] Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1985: straordinaria rivisitazione filosofico-religiosa dell'antropologia ebraica, definita esattamente nel suo rapporto costitutivo all'Eterno e al suo avvento nel tempo. Su un altro registro, sapienziale-meditativo, cfr. A. Heschel, *L'uomo non è solo* (1951), Milano 1987^2, e *Chi è l'uomo?* (1965), Milano 1989^4. L'antropologia aperta nella relazione, di cui l'alleanza è la cifra più alta, è alla base del pensiero di M. Buber, di cui cfr. specialmente *Il principio dialogico*, a cura di A. Poma, Milano 1993.

[47] C. Di Sante, *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Genova 1990, 15-82.

[48] A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983, 201.

[49] E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris 1963, 193.

sa persona del patto di amore eterno fra Dio e il suo popolo, l'Israele realizzato secondo il cuore di Dio, il Dio della promessa fattosi carne per amore dell'uomo. Il Nuovo Testamento incarna l'Antico nel senso che l'alleanza realizzata in Gesù rende possibile la comprensione del Patto nella pienezza del suo senso più vero. Non è dunque questione di una o due alleanze: l'economia del Patto è una sola, e consiste precisamente nel disegno d'amore di Dio per il Suo popolo, in quello che Paolo chiamerà il mistero nascosto dai secoli (cfr. Rm 16,25). Ma i tempi, le forme e il grado di realizzazione cambiano: l'alleanza con Noè non è quella con Abramo, e questa non è ancora quella del Sinai. L'alleanza del Golgota e della Pasqua di resurrezione non nega le altre, le porta a compimento. Perciò fra i due popoli dell'economia dell'alleanza non può che esserci complementarità: il Nuovo illumina, l'Antico si lascia illuminare, ma a sua volta è in se stesso indispensabile per comprendere la luce del Nuovo. Grazie a questa funzione ermeneutica, alla luce del Nuovo alcuni testi del Vecchio Testamento verranno ridimensionati, altri riportati alla priorità indiscussa dell'amore di Dio[50]: né potrà essere mai obliata la novità dell'Incarnazione del Figlio, che sorpassa ogni attesa. L'Antico Testamento resta però nel suo valore di struttura, nel suo fondamentale modo di vedere il mondo, l'uomo, la storia nella luce dell'alleanza con Dio: e questo spiega perché la permanenza d'Israele, testimone tenace di questa visione del mondo fra i popoli, non è minaccia né impoverimento della Chiesa, ma ricchezza per essa, e la Chiesa, nuovo popolo di Dio, non è annullamento dell'Antico, ma offerta permanente, rispettosa e fiduciosa, della pienezza possibile.

Perciò, «essendo tanto grande il patrimonio spirituale comune ai cristiani e agli ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo. E se le autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione non può essere imputato né indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi né agli ebrei del nostro tempo. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli ebrei tuttavia non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti, come se ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Pertanto tutti nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio facciano attenzione a non insegnare alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che esecra tutte le persecuzioni contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli ebrei e spinta non da motivi politici ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli ebrei in ogni tempo e da chiunque. Del resto Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini, affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come il segno dell'amore universale di Dio e come la fonte di ogni grazia»[51].

---

[50] «L'atteggiamento critico sul singolo testo non significa rifiuto o critica della sua intenzionalità bensì l'esatto contrario: ne è la liberazione dai limiti storici e culturali che la coartano, per farla essere in tutta la sua luminosità»: C. Di Sante, *L'Antica e la Nuova Alleanza, o. c.*, 70.

3.3. LA CHIESA E LE GENTI

Nell'unità del disegno salvifico universale del Padre la Chiesa, «popolo di Dio», vive nel mondo e per il mondo, chiamata a realizzare in esso la missione affidatale dal Padre, per Cristo, nello Spirito Santo, al servizio di tutte le genti. Si pone allora il problema di precisare il ruolo della comunità ecclesiale in ordine alla salvezza voluta dall'Eterno per tutti: se Dio vuole tutti salvi, e questa salvezza passa attraverso l'unico mediatore fra Dio e gli uomini, Gesù Cristo (cfr. 1Tm 2,4-6), la necessità della mediazione del Verbo incarnato è il fondamento del compito che spetta alla Chiesa nel mistero della volontà salvifica universale del Padre. Si delineano così le tre domande alle quali la riflessione sul rapporto fra la Chiesa e le genti deve dare risposta: come intendere la necessità dell'unico mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù? quale legame esiste fra il popolo di Dio e la mediazione di Cristo? in che modo la mediazione di Cristo e il servizio ad essa reso dalla Chiesa entrano nella realizzazione del Regno di Dio, tutto in tutti?[52].

---

[51] *Nostra Aetate*, 4. Cfr. per la raccolta dei più importanti documenti L. Sestieri - G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo 1947-1983*, Casale Monferrato 1983. Cfr. pure M. Pesce, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano*, Bologna 1994, con presentazione e commento dei documenti ufficiali della Chiesa dal Concilio Vaticano II in poi.

a) *La singolarità del Mediatore*

La « pretesa » inaudita del Profeta galileo è il fondamento su cui si basa l'esigitività del Suo annuncio: l'urgenza della decisione per o contro di Lui nasce dalla convinzione che in Lui, nella Sua persona ed opera, Dio ha fatto il suo ingresso escatologico nella storia: « Dio era in Cristo per riconciliare il mondo a sé » (2Cor 5,19, secondo il testo greco)[53]. La fede cristiana, a sua volta, sin dalle origini è parsa inseparabile da un'analoga pretesa di assolutezza, legata precisamente alla convinzione che il suo oggetto, il Signore Crocefisso Risorto, è in maniera definitiva e assoluta la norma e la misura della storia. La frase di Gv 14,6 — « Io sono la via, la verità e la vita », seguita immediatamente dall'altra « Nessuno giunge al Padre se non attraverso di me » — non è forse l'espressione di una pretesa assoluta? Non è forse vero che secondo questa parola evangelica non è dato all'uomo altro luogo dove sia possibile varcare la soglia verso l'abisso, altra porta dove il silenzio di Dio, mistero del mondo, divenga accessibile?

Nella risposta a questi interrogativi sta o cade la storia cristiana, si fonda o vien meno la missione universalistica spinta fino ai confini della terra. La domanda si è acutizzata nel tempo moderno, che — frutto anche del conflitto fra « teo-nomia » cristiana ed autonomia della ragione emancipata — non ha potuto non chiedersi come si possa continuare a pensare che la via, la verità e la vita stiano nel Crocefisso del venerdì santo. Ed è sulla stessa domanda che si gioca la consistenza e la specificità del cristianesimo di fronte alle grandi religioni ed in generale di fronte alla « condition humaine ». Come pensare che un cristiano, convinto che la via, la verità, la vita siano nel « Verbum crucis », possa veramente dialogare con l'altro, il diverso da sé? che spazio c'è in generale per l'alterità dell'altro e la sua dignità, in una simile presunzione di verità? Una breve rivisitazione storica dei modelli interpretativi delle pretese universalistiche della « religio christiana » può aiutare a proporne un ripensamento, atto a sviluppare una « sequela Christi » che, senza in nulla rinnegare la fede nell'assolutezza dell'Evangelo, possa coniugarla col rispetto dell'altro e del diverso e con i complessi cammini della libertà nel concreto delle differenti situazioni storiche.

I primi scrittori cristiani, fino al grande sviluppo della patristica, si muovono all'interno di una concezione che, pur nella complessità e diversità delle proposte, è fondata sul principio unificante della sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale. L'idea forza è che in Cristo è offerto il Logos universale, nel quale soltanto la verità può essere cercata e scoperta, secondo un'estensione ed un approfondimento della *cristologia cosmica* presente nel Nuovo Testamento. Se Cristo è la verità del mondo e della storia, la « gelosia » della fede cristiana e il suo esclusivismo sono più che motivati: essi vengono ad esprimersi tanto nel coraggio dei martiri, quanto nella pretesa di egemonia, che ispirerà nella Chiesa l'osmosi con la cultura del mondo antico, favorita dalla « pax constantiniana ». La pretesa è fondata sull'idea della sufficienza cristica, per la quale in Cristo è dato tutto ciò che di buono, di vero, di bello sia possibile avere. In quanto poi questa totalità è contenuta nelle Scritture, la sufficienza cristica viene identificata con la sufficienza biblica: perciò i cristiani interrogheranno appassionatamente le Scritture, che, contenendo il Cristo, contengono il tutto della verità. In questa ottica si può comprendere la nascita dell'allegoria e del simbolismo dei Padri, che sono precisamente strumenti orientati a scavare nelle Scritture al di là della lettera, per penetrare nelle profondità inesauribili del mistero. In quanto, infine, le Scritture sono contenute nella realtà del corpo totale del Cristo, che è la Chiesa, questa si offre all'intelligenza spirituale dei Padri come il luogo in cui si incontra la verità del Cristo e delle Scritture. La sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale esprime pertanto la convinzione che l'universo intero è un universo di segni, ciascuno dei quali è rimando all'unica profondità del vero, offerta in Cristo, avvento della verità tra noi.

---

[52] Cfr. G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, Milano 1994, con accurata informazione sullo « status quaestionis » nella storia e nel dibattito attuale. Cfr. pure gli Atti del *Theological Colloquium - Pune, India August 1993*, in Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso, *Pro Dialogo*, Bollettino 85-86, Città del Vaticano 1994, sul tema « Gesù Cristo, Signore e Salvatore, e l'incontro con le religioni ».

[53] Cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret*, o. c., 287ss (« Singolarità di Cristo »).

La crisi, che emergerà con l'affacciarsi del nuovo orizzonte di totalità, tipico della soggettività moderna, porterà inevitabilmente a cercare nuove risposte. In dialogo con questa cultura, dove la totalità è colta a partire dal soggetto, anche l'assolutezza del cristianesimo sarà concepita in modo diverso. La nuova visione è formulata all'interno di una *cristologia antropologica*: lo spirito umano viene letto come domanda aperta, o « autotrascendenza » (K. Rahner), mentre il Cristo è visto come la sola risposta radicale a questa apertura trascendentale. Lui solo è l'assoluto portatore di salvezza, la sola vera offerta di pienezza e di senso di fronte all'autotrascendenza infinita della soggettività. Cristo non è dunque tanto l'astratta verità del mondo, quanto la verità dell'uomo, il significato dell'esistenza umana e dell'avventura del soggetto; egli è la verità « dall'alto », che si offre come supremo compimento delle attese della ragione umana. Anche qui, però, si intravede una pretesa di totalità: Cristo non è più il tutto del cosmo, ma è certamente il tutto dell'uomo, in cui il soggetto trova il pieno compimento di sé. La riduzione liberale o rivoluzionaria del cristianesimo mostra tutta la sua fragilità proprio di fronte alla incompiutezza e alla drammaticità della vicenda moderna e alla parabola dell'apoteosi e del crollo delle ideologie.

Il terzo modello interpretativo della pretesa cristiana di assolutezza è collegato con la crisi della modernità, con la « dialettica dell'Illuminismo ». Esso viene non a caso proposto dalle varie forme di *cristologia storica*, proprie del nostro tempo. In esse Cristo appare di fronte alla inquieta ricerca dell'uomo come il luogo in cui si compie l'incontro dell'esodo e dell'avvento, dell'umano andare e del divino venire. Per le cristologie storiche del nostro tempo Cristo, l'alleanza in persona, è colui nel quale l'Eterno si offre alla fatica dell'esodo umano in un incontro che va sempre nuovamente realizzato nella libertà. Cristo è il senso della storia: non la totalità del cosmo, non la totalità dell'uomo, ma l'orizzonte di senso. È così che, anche in questo modello interpretativo, il cerchio della totalità sembra chiudersi: se la resurrezione di Gesù è la « prolessi » della fine (W. Pannenberg), l'anticipazione dell'ora escatologica, il destino dell'uomo e del mondo sembrano già segnati per sempre. La drammaticità delle « agonie » della vita sembra dissolta e il gioco della libertà umana oscurato. Il duro ceppo della storia reale, carica delle sue innumerevoli contraddizioni, non consente però questa conciliazione ideale...

I modelli interpretativi descritti appaiono, dunque, accomunati da una medesima pretesa di totalità: sta qui la ragione profonda della loro debolezza e del loro fallimento, nel generale declino delle visioni totalizzanti del mondo e della vita. Tanto nell'orizzonte unitario dei Padri, animato dalla passione dell'oggettività, quanto in quello delle teologie « moderne », segnate dal trionfo della soggettività, quanto nell'orizzonte del pensiero credente attento alla circolarità storica soggetto-oggetto, Cristo rischia di diventare una componente del tutto, sia pure la più alta e la più grandiosa, ma non è più la sfida, la Parola in cui irrompe il silenzio dell'al di là del tutto. Ogni tentativo, però, che cerchi di spiegare il Cristo come verità assoluta in rapporto ad un orizzonte totalizzante è inesorabilmente destinato al naufragio, tanto a partire dalla causa di Dio, quanto a partire da quella dell'uomo. Muovendo dalla causa di Dio bisogna riconoscere che, se Cristo è il compimento della totalità di ciò che noi possiamo conoscere e realizzare, la sua novità non ha nulla di scandaloso, appartiene anzi all'orizzonte di questo mondo, non è che risposta all'antica domanda dell'uomo. Il « novum » cristologico è perduto; lo scandalo di un Dio totalmente Altro, che si fa totalmente dentro e presente alla storia, è svuotato. A partire dalla causa dell'uomo, poi, si deve ammettere che simili interpretazioni della singolarità di Gesù Cristo bruciano la complessità della storia, che non è fatta di aperture trascendentali, di orizzonti unitari e totalizzanti, ma di una complessità irrisolta di sentieri interrotti.

Di fronte all'insufficienza dei modelli interpretativi indicati la riflessione credente è provocata ad un'audacia altra, nuova. Perché l'assolutezza del cristianesimo non si risolva in ideologia, e non si converta perciò in prassi totalitaria e violenta, occorre pensare la singolarità di Cristo a partire dalla sua fondamentale *paradossalità*: Cristo è la parola, ma anche il silenzio di Dio, è la « re-velatio »[54]. In latino il prefisso *re-* ha il duplice significato di ripetizione dell'identico e di cambiamen-

---

[54] Cfr. su quanto segue la teologia trinitaria dell'atto di rivelazione proposta nel mio volume *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991², Parte Prima.

to di stato: « revelatio », come il greco ἀποκάλυψις, significa al tempo stesso un infittirsi ed un cadere del velo. Nella tradizione greco-latina la rivelazione è contemporaneamente l'ostendersi della presenza e il ritrarsi dell'assenza, è lo svelarsi di ciò che è nascosto e il velarsi di ciò che è rivelato. Questo gioco dialettico è stato perduto nella tradizione germanica: dal momento in cui il termine « Offenbarung » — evocativo letteralmente dell'atto dell'aprirsi — è stato fissato come equivalente di « revelatio » nella teologia tedesca — che domina peraltro il pensiero critico della fede nella modernità — il problema della rivelazione è diventato il problema del manifestarsi dell'aperto, fino all'interpretazione hegeliana, in cui l'assoluto della religione rivelata si costituisce dicendosi e la rivelazione diventa la fenomenologia necessaria dello spirito. Nella originaria tradizione cristiana la « revelatio » è invece il gioco del Dio rivelato e nascosto, « revelatus in absconditate, absconditus in revelatione ». Alla « re-velatio » corrisponde perciò l'obbedienza della fede, che è l'ascolto profondo (*oboedientia* da *ob-audio* = ὑπ-ακοή), l'ascolto di ciò che sta sotto e oltre (*ob-*, ὑπό) rispetto alla parola immediatamente udita. Si accoglie veramente la parola, soltanto quando la si ascolta superandola, le si obbedisce, cioè, ascoltando ciò che sta oltre e dietro e più in profondo rispetto ad essa. Ascoltare la parola del Cristo significa allora ascoltare ciò che sta oltre la parola, e quindi il silenzio dell'origine, da cui essa proviene: il Cristo parola del Padre rimanda alla profondità del nascosto. Perciò accoglie la parola soltanto chi ascolta il silenzio; si apre alla rivelazione soltanto chi accetta lo scandalo del rivelarsi del nascosto e del nascondersi del rivelato. La rivelazione si presenta, insomma, come un « concretissimum », in cui l'indicibile profondità di Dio viene a manifestarsi senza risolversi in esso.

Le conseguenze di questa concezione della rivelazione per l'interpretazione della singolarità di Gesù Cristo e dell'assolutezza del cristianesimo sono di notevole portata. In primo luogo, se la rivelazione è carica della tensione dialettica fra parola e silenzio, l'ascolto obbediente della fede sarà sempre inevitabilmente coniugato allo *scandalo*: il cristianesimo è, resta e resterà, nel suo annuncio puro, « pietra d'inciampo ». La debolezza e la stoltezza di Dio, l'« humilitas et ignominia crucis », sono scandalo, perché in esse si affaccia l'alterità pura, e l'oltre e il nuovo si dicono in un frammento, che mente umana non avrebbe

mai osato pensare quale luogo della rivelazione di Dio. Perciò, dove la « stultitia crucis » è perduta, è perduta anche l'identità cristiana. Lo scandalo si propone anche in maniera diacronica: a quello originario del Dio rivelato nel nascondimento e nella vergogna della croce, si aggiunge quello di un Dio che raggiunge l'uomo attraverso la mediazione storica della sua Chiesa, « simul casta et meretrix ».

Elemento fondamentale di questa concezione « paradossale » della singolarità di Gesù Cristo è quindi l'assoluta *libertà* cui appella: la libertà è la misura dello scandalo, il rischio ne è la forza stessa. Questa seconda prospettiva è segnalata dalla stessa domanda di Lc 18,8: « Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra? ». Nulla è garantito, nulla è scontato; il Dio biblico non è solo il Dio dei « ponti sospesi », delle certezze assodate sul mistero, ma anche e fortemente il Dio dell'« arcata spezzata », che resta interrotta sull'abisso, segnata dal silenzioso e incomprensibile ritrarsi di Dio: il Dio dell'« esilio della Parola »[55]. Questo significa che davanti a Lui la possibilità del rifiuto è sempre aperta ed esige perciò da tutti l'assoluto rispetto. Cristo non può essere imposto a nessuno, può essere solo proposto. Egli è l'appello radicale all'audacia della libertà, perché legge fondamentale della « re-velatio » è quel nascondimento che appella all'obbedienza della fede, e richiede perciò il libero ascolto della profondità del Silenzio, originario e fontale, rivelato nella Parola.

Tutto questo significa, infine, che dinanzi alla singolarità di Cristo ciò che è nelle mani dell'uomo è e resta la *decisione* dinanzi alla buona novella, quando essa gli sia pervenuta in modo credibile attraverso la memoria evangelica della vivente tradizione cristiana. Non si tratta di una scelta intimistica, puramente soggettiva, che si svolga esclusivamente « fra l'anima e Dio »: essa è in realtà una presa di posizione consapevole e libera, di fronte a un dato esterno al soggetto, che gli viene ripresentato nel vivo di una mediazione umana comunitaria. « Come potranno credere, senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare, senza uno che lo annunzi? e come lo annunzieranno, senza essere prima inviati? » (Rm 10,14s): nella comunione del popolo di Dio risuona la parola, a cui la fede acconsente, e si apprende il linguaggio attraverso cui questa parola diventa sempre più comprensibile e comunicabile agli altri. La decisione, a cui l'annuncio invita, è cioè sempre fondata in un « extra nos ». La fede nasce dall'ascolto: essa non nascerà, se non c'è un altro che parla, una comunità che testimoni, un avvento che in essa visiti il concretissimo esodo umano. È qui che la riflessione sull'unico Mediatore rinvia necessariamente al ruolo della comunità che lo annuncia e lo rende presente nella storia[56].

---

[55] Cfr. A. Neher, *L'esilio della Parola*, o. c., 146.

b) *« Extra Ecclesiam nulla salus »?*

La necessità della Chiesa per la salvezza è fondata sulla necessità dell'unico Mediatore[57]: si comprende perciò come le interpretazioni date al problema della singolarità di Gesù Cristo si riflettano anche sull'ecclesiologia. In corrispondenza alla cristologia cosmica dei Padri è possibile riconoscere un'*ecclesiologia cosmica*, costruita sull'idea dell'universale necessità della Chiesa per la salvezza, del tutto analoga a quella del Verbo incarnato. È la convinzione veicolata dall'assioma *Extra Ecclesiam nulla salus*[58]: esso non è comprensibile all'infuori dell'orizzonte unitario e totalizzante del simbolismo patristico. « La frase è sviluppata sullo sfondo dell'immagine del mondo propria dell'antichità, che vi si è anche intessuta e ne è parte. In forza di questa immagine del mondo, al termine del tempo patristico il mondo era ritenuto come prevalentemente cristiano. L'impressione di ciò che si sapeva del mondo era che chiunque volesse essere cristiano, lo poteva anche essere e lo era. Solo più un irrigidimento colpevole teneva l'uomo lontano dalla Chiesa »[59].

---

[56] Sull'insieme di queste riflessioni cfr. B. Forte, *The Paradox of Christianity and the Way of Dialogue*, in *Theological Colloquium-Pune*, *o. c.*, 58-68.

[57] Cfr. *Lumen Gentium*, 14: « Il santo Concilio... insegna, appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cfr. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano mediante il battesimo come per la porta ».

[58] Le origini dell'assioma si ritrovano in Origene, *In Jesu Nave* III, 5 (GCS, *Origenes* VII, 306s: « Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur »), e Cipriano, *Ep. 73, Ad Jubaianum*, 21 (« Salus extra Ecclesiam non est »: cfr. pure *De Cath. Eccl. unitate* 6: *CSEL* III, 1, 214s). Cfr. J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in Id., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 365-389, e G. Canobbio, *Chiesa perché*, *o. c.*, 72ss.

[59] J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, *o. c.*, 373.

In quanto luogo della presenza e dell'offerta del Logos universale, la Chiesa appare ai Padri come il luogo naturale in cui trova espressione l'accoglienza salvifica dello stesso Logos, e la separazione da essa come una temibile e rovinosa caduta nelle tenebre. Perciò l'assioma ha un valore al tempo stesso costatativo ed esortativo: esso non solo dichiara quella che agli occhi del principio della sufficienza biblica, cristica ed ecclesiale, appariva essere l'ovvia verità delle cose, ma invita anche chi ne fosse fuori ad entrare dalla porta, che sola conduce alla vita.

Col cambiamento dell'orizzonte interpretativo, l'idea patristica non potrà non subire modificazioni, irrigidimenti e rifiuti: in particolare, l'emergenza dell'antropologia come centro focale di interesse porterà con la cristologia anche l'*ecclesiologia* ad assumere un'accentuazione *antropologica*. Se Cristo è la risposta all'autotrascendenza di ogni cuore umano, la Chiesa — forma comunitaria dell'incontro con Lui, necessaria ad esso come lo è la socialità per l'individuo — si ritroverà implicitamente presente in ogni spirito aperto al Mistero. Su questa linea, il passo a un « inclusivismo cristocentrico » e perciò al riconoscimento di un « cristianesimo anonimo » è breve: « Esiste un cristianesimo anonimo, implicito... Una relazione in un certo senso anonima eppur reale del singolo uomo con la concretezza della propria storia salvifica — e quindi anche con Gesù Cristo — esiste e deve esistere in colui che non ha ancora fatto, nella fede e nel sacramento, tutta l'esperienza storica concreta (ed espressamente riflessa) di questa realtà storico-salvifica e tuttavia possiede semplicemente in modo implicito (nell'obbedienza al suo orientamento di grazia) la relazione esistentiva reale verso il Dio dell'autocomunicazione assoluta storicamente presente, in quanto questo uomo accetta senza riserve la propria esistenza... Accanto a ciò, esiste il cristianesimo pieno, giunto esplicitamente a se stesso nell'ascolto credente della parola del Vangelo, nella confessione della Chiesa, nel sacramento e nell'espressa attuazione cristiana della vita, che sa di essere in rapporto con Gesù di Nazaret »[60]. Rigorosamente, il principio patristico dell'« extra Ecclesiam nulla salus » non è negato, ma reinterpretato nel mutato orizzonte ermeneutico, che trasferisce all'interno del soggetto ciò che i Padri vedevano come ordine e ragione del cosmo. La novità dell'esperienza cristiana, il suo specifico storico e la stessa libertà e complessità del cuore umano vengono però ridotte in uno schema trascendentale, non meno totalizzante che la sufficienza cristica, biblica ed ecclesiale del simbolismo patristico.

---

[60] K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 393s. La tesi è sviluppata da A. Röper, *I cristiani anonimi*, Brescia 1966. E. Schillebeeckx, *Umanità. La storia di Dio*, Brescia 1992, si propone a sua volta di « controbilanciare correttamente l'ecclesiocentrismo secolare del fenomeno empirico della ''religione cristiana'' » (13s) mediante una « ecclesiologia negativa », che evidenzi gli aspetti veritieri dell'assioma « al di fuori del mondo non c'è salvezza », paradossalmente alternativo a quello « extra Ecclesiam nulla salus ».

L'esigenza di un maggior rispetto della concretezza storica porta a maturare con la cristologia anche un'*ecclesiologia nell'orizzonte della storicità*. Da una parte si accentua il nascere della Chiesa « dal basso », dalla convergenza dei bisogni e delle speranze inscritti nella vicenda umana, letti alla luce del Vangelo[61]; dall'altra, si stempera sempre di più il valore della mediazione ecclesiale, in nome del superamento dell'« ecclesiocentrismo » e della riscoperta della più ampia azione dello Spirito di Dio nella storia. Da un Cristo pensato « contro » le religioni (modello « esclusivistico »), si passa al riconoscimento del Cristo « nelle » religioni, e quindi dei valori in esse presenti (modello « inclusivo »), o all'affermazione di un Cristo « al di sopra » delle religioni, che misura di tutte l'intrinseco valore per la salvezza in rapporto all'unico Dio (modello « normativo »), per finire nel più generico « soteriocentrismo » di un Cristo coesistente alla pari « con » tutte le religioni, dove la separazione del Verbo dalle sue possibili espressioni storiche consente di parlare di un Cristo ideale, che viene a rendersi presente nelle diverse religioni, intese come vie di salvezza del tutto autonome dal Cristo storico (modello « relativistico »)[62]. Non è difficile vedere come in molte di queste proposte la singolarità di Cristo svanisca e di conseguenza lo stesso valore della mediazione ecclesiale sia perduto. Contro un vero e proprio « storicismo » di

---

[61] Può essere considerato un esempio di questo approccio L. Boff, *Ecclesiogenesi*, Roma 1978.

[62] È la proposizione ad esempio del presbiteriano J. Hick, *Il Mito del Dio incarnato*, Foggia 1983, ma anche del cattolico P. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991. Cfr. a cura di entrambi *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987. Una risposta critica significativa è offerta dall'opera in collaborazione edita da G. D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990. E. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, in *Concilium* 22 (1986) 133-144, a proporre la classificazione qui richiamata, criticamente ripresa ad esempio da A. Amato, *The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour*, in *Theological Colloquium - Pune*, o. c., 15-39.

sapore idealistico, va ribadita l'unicità irripetibile dell'incarnazione del Figlio[63], e va quindi sottolineata la storicità della Sua mediazione, destinata a raggiungere tutto l'uomo e ogni uomo, in ogni luogo, per ogni tempo.

Analogamente a quanto si è detto sul « paradosso » della rivelazione cristologica e trinitaria, occorre allora pensare anche la mediazione ecclesiale nel suo aspetto « paradossale », di realtà che comunica la salvezza offerta in Gesù Cristo in maniera al tempo stesso visibile e nascosta. Questa via è offerta dall'*ecclesiologia sacramentale*, assunta dallo stesso Concilio Vaticano II: se la Chiesa è l'« universale sacramento di salvezza » costituito da Cristo mediante l'effusione del Suo Spirito di vita[64], essa serve il disegno salvifico del Padre sia visibilmente, attraverso la sua azione profetica, sacerdotale e regale, sia invisibilmente, per l'azione dello Spirito che opera in essa e al di fuori di essa, orientando i cuori all'incontro con la pienezza dell'autocomunicazione divina. Nel mistero universale della salvezza la Chiesa mantiene allora un ruolo necessario ed insieme totalmente relativo: dipendendo dal solo necessario, che è il mistero di Cristo nel disegno del Padre, la Chiesa è necessaria precisamente in quanto riveste il ruolo di segno profetico del dono di Dio pienamente offerto in essa e di realizzazione incoativa della salvezza voluta per tutti nel disegno del Padre. Alla domanda se « la salvezza dei singoli passa necessariamente attraverso la Chiesa o può prescindere da essa, si può rispondere che può prescindere da essa, in quanto è Dio che salva ed egli può trovare vie diverse. Si deve rispondere che passa attraverso la Chiesa, in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva che cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo »[65]. La Chiesa stessa è paradosso, che vela e rivela: perciò, essa rinvia a Colui da cui viene e verso cui tende, e non può mai presumere di essere un assoluto, che si sostituisca all'attrazione misteriosa di Dio ed alla libertà delle Sue vie. Certamente essa non è tutto: pure certamente, però, essa esiste per tutti! Nella concezione della

---

[63] Cfr. quanto afferma l'Enciclica *Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), 6.

[64] Cfr. *Lumen Gentium*, 48.

[65] G. [illegible]bbio, *Chiesa perché*, o. c., 182s.

Chiesa « sacramento » coesistono « sia l'ampiezza illimitata della salvezza (universalismo come speranza), sia l'indispensabilità dell'evento Cristo (universalismo come pretesa) »[66]. Il paradosso ecclesiale rimanda allora inevitabilmente al mistero del Regno...

c) *La Chiesa e il Regno di Dio*

La Chiesa non è il Regno di Dio in forma compiuta: ne è però l'inizio sulla terra, il germe che feconda la storia, il lievito che cresce verso la realizzazione promessa. « Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il Regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il Regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo »[67]. « La Chiesa... riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria »[68]. Il Concilio sembra dunque implicare una identità dialettica fra Chiesa e Regno: da una parte la Chiesa è il Regno, sia pur se « in mistero » e nella forma del germe e dell'inizio; dall'altra essa « anela al Regno perfetto », mirando a raggiungere quanto ancora non è. È dunque nella tensione fra il « già » e il « non ancora » che va compresa anche la relazione tra Chiesa e Regno di Dio. Se è in tal modo superata la semplice identificazione, comune ancora nell'ecclesiologia cattolica pre-conciliare, resta aperto il problema di intendere tanto il senso della presenza del Regno nella realtà del popolo di Dio pellegrino nel tempo, quanto quello della sua eccedenza rispetto alla Chiesa e alle sue dimensioni storiche[69]: non si può riservare semplicisticamente alla Chiesa il tempo della storia, e al Regno il compimento della gloria[70]. Nel loro inizio storico, nel loro

---

[66] J. Ratzinger, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, *o. c.*, 380.

[67] *Lumen Gentium*, 3.

[68] *Ib.*, 5.

[69] Cfr. J. Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the « Others »*, in *Theological Colloquium - Pune*, *o. c.*, 107-130. Dello stesso cfr. *Gesù Cristo incontro delle religioni*, Assisi 1989.

[70] Cfr. le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di*

sviluppo e nella loro crescita, sebbene distinti, Chiesa e Regno sono inseparabili. Nel compimento finale, la loro consumata realizzazione sarà l'unica realtà della pace escatologica. La distinzione si lascia intravedere già nel fatto che Gesù annuncia il Regno ed invia i suoi ad annunciarlo: come il suo Signore, la Chiesa è al servizio del Regno, di cui proclama la buona novella dell'avvento compiuto e al tempo stesso promesso nel Profeta galileo.

Si può allora parlare della Chiesa come « sacramento » del Regno, intendendo dire con questo che essa ne è il segno vivo e visibile, abitato dalla realtà già presente, anche se non ancora totalmente presente del Regno inaugurato da Cristo: precisamente in questo senso, però, va evidenziato che il Regno trascende la Chiesa, come la « realtà ultima » comunicata dal sacramento trascende il segno. C'è, insomma, un'azione dello Spirito e una presenza di valori evangelici al di là dei confini visibili della Chiesa, che possono essere considerati momenti del Regno iniziato, che deve pienamente venire[71]. « La Chiesa non si identifica con il "Regno di Dio", ma è il sacramento storico-salvifico del regno di Dio nella fase escatologica, costituita con Cristo, della storia della salvezza, che permette l'attuarsi del Regno di Dio... Il Regno stesso si verifica nella storia del mondo (non solo della Chiesa) ovunque si attui nella grazia l'obbedienza verso Dio, come accettazione dell'autocomunicazione di Dio... Per questo Regno di Dio nel mondo, che però non potrà mai essere identificato in senso assoluto con una determinata oggettività mondana, la Chiesa è una parte... e soprattutto il particolare sacramento fondamentale, ossia la manifestazione (segno) storico-salvifico-escatologica ed efficace del fatto che nell'unità, nella realtà, nella fratellanza... del mondo il regno di Dio è nell'atto di venire, cosicché anche qui, come nei singoli sacramenti, segno e realtà designata non vanno mai staccati, ma nemmeno identificati »[72]. Anche nella consumazione escatologica, allora, non è da attendersi né una semplice scomparsa della Chiesa per dare posto al suo compimento nel Regno[73], né una sua permanenza insieme alle altre

---

ecclesiologia (1985), in *Il Regno Documenti* 31 (1986), specie 10.2: « La Chiesa e il Regno » (44s).

[71] Questa « trascendenza » del Regno rispetto alla Chiesa è esplicitata nell'Enciclica *Redemptoris Missio*, del 7 dicembre 1990, specie al n. 20.

[72] K. Rahner, *Chiesa e mondo*, in *Sacramentum Mundi* 2, Brescia 1974, 195s.

[73] Cfr. in tal senso A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988^2, 103ss.

forme che lo Spirito del Regno può aver animato nella storia[74], ma la realizzazione di quello *shalôm* della promessa, in cui tutti i costruttori del Regno, da Abele fino all'ultimo giusto, riconosceranno la propria Patria finalmente raggiunta.

La trascendenza del Regno rispetto alla Chiesa viene, dunque, ad identificarsi con l'opera dello Spirito, che soffia dove vuole (cfr. Gv 3,8), e risponde al disegno salvifico universale del Padre, che vuol raggiungere tutti gli uomini, spesso per vie che solo la Sua grazia conosce. Qui si coglie come l'ecclesiologia «cristocentrica» vada approfondita in senso propriamente trinitario, con conseguenze significative soprattutto nel campo del rapporto fra dialogo e proclamazione della buona novella ed in quello della teologia delle religioni[75]. Se il Regno di Dio è presente anche nell'«altro», al di là dei confini visibili della Chiesa, questi ha una dignità e un valore che il cristiano è chiamato a riconoscere proprio in obbedienza alla fede nella buona novella dell'amore salvifico universale di Dio. Si può ritenere, perciò, che le altre tradizioni religiose «contribuiscono, in un modo misterioso, alla costruzione del Regno di Dio fra i loro seguaci e nel mondo. Mentre la Chiesa è nella storia il ''sacramento'' universale del Regno, le altre tradizioni esercitano una certa mediazione del Regno in rapporto ai loro membri, senza dubbio diversa e meno completa»[76], ma non per questo meno reale o inefficace. Questa concezione motiva un atteggiamento di apertura e di profondo rispetto verso di esse, attento all'alterità dei mondi che vi si veicolano, nella consapevolezza che Cristo si è consegnato alla morte per tutti, e il dono che il Padre ha fatto in Lui al mondo è significato e attualizzato in pienezza dalla Chiesa, ma nello Spirito è all'opera anche al di là dei confini visibili di essa: perciò, Cristo può essere misteriosamente incontrato nello scandalo, nella libertà e nell'audacia di una decisione che apra il cuore all'azione divina, attiva anche negli insegnamenti e nei mezzi di salvezza offerti dalle diverse religioni, purché non siano in contrasto con il comandamento fondamentale dell'Evangelo, l'amore. «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini»[77].

Questo atteggiamento di profondo rispetto non esimerà la Chiesa dal vivere la novità della sua fede in maniera piena e totalizzante: «Essa annuncia ed è tenuta ad annunziare incessantemente Cristo che è ''la via, la verità e la vita'' (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose»[78]. La missione cristiana non sta nell'esportare una visione tranquillizzante del tutto, ma nel trasmettere, per contagio e trasparenza, nello scandalo e nella libertà della fede, l'esperienza dell'incontro vivo e trasformante col Signore Gesù. Così si presentò originariamente l'inizio del movimento cristiano; così deve offrirsi anche oggi l'appello che la fede rivolge ad ogni uomo che voglia aprirsi ad essa nella libertà. Su questo stile di dialogo ed insieme di proclamazione, di rispetto dell'altro ed insieme di dono di sé, si gioca la presenza dei cristiani nell'unità del disegno salvifico universale del Padre; questo essi possono dare al mondo come popolo di Dio pellegrino nel tempo, nell'attenzione a tutta la complessità delle vie e dei sentieri, attraverso i quali gli uomini cercano il senso ultimo, e perciò religioso, alla fatica di esistere. «Infatti tutti i popoli costituiscono una sola comunità. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, del quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti; finché gli eletti si riuniscano nella città santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove i popoli cammineranno nella sua luce»[79].

---

[74] Come sembra ipotizzare ad esempio B. Mondin, *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna 1989^2, 396s.

[75] Cfr. il documento pubblicato nel maggio 1991 congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *Dialogo e proclamazione*, specie n. 35.

[76] J. Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the «Others»*, o. c., 128.

[77] *Nostra Aetate*, 2.

[78] *Ib.*

[79] *Ib.*, 1.

4.

CORPO DI CRISTO

La Chiesa del Figlio

La Chiesa è il « popolo di Dio », voluto da sempre nel disegno del Padre, costituito mediante l'alleanza con Israele, ma radunato nella « pienezza del tempo » (Gal 4,4; cfr. Ef 1,10; Mc 1,15) grazie alla missione del Figlio, che inaugura in terra il regno dei cieli: « È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale in lui prima della fondazione del mondo ci ha eletti e ci ha predestinati a essere adottati in figli, perché in lui si compiacque di ricapitolare tutte le cose (cfr. Ef 1,4s e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo »[1]. Il « popolo di Dio » viene raccolto dall'opera del Figlio, che attua il compimento escatologico, annunciando e manifestando l'avvento del Regno di Dio: « Il mistero della santa Chiesa si manifesta nella sua fondazione. Il Signore Gesù, infatti, diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè la venuta del regno di Dio da secoli promesso nelle Scritture: ''Il tempo è compiuto, e vicino è il regno di Dio'' (Mc 1,15; cfr. Mt 4,17). Questo regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo »[2]. Coloro che credono, provenienti da Israele e dalle genti, accolgono il Regno veniente e costituiscono la comunità escatologica, la « Chiesa di Dio », il « Corpo di Cristo » nella storia.

Come avviene questa « raccolta » dell'Israele escatologico, da cui si origina la Chiesa? e come essa si configura a partire dall'opera del Gesù storico e dall'esperienza pasquale del Risorto? Sono questi gli interrogativi che stanno alla base dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento[3], maturatasi nel campo di tensione e di reciproca illuminazione fra la vicenda del Gesù storico e l'azione del Cristo pasquale. Perciò, per riconoscere l'immagine della Chiesa alle sue origini, è opportuno partire da un atto, che segna quasi il passaggio dall'opera del Profeta galileo alla presenza del Crocifisso Risorto nel suo Corpo ecclesiale e rivela in maniera emblematica le intenzioni di Gesù riguardo al popolo della Nuova Alleanza: l'Ultima Cena. Nella luce degli elementi da essa offerti, si potrà quindi rileggere da una parte il cammino del Nazareno, in cui si manifesta il processo storico di nascita della Chiesa (« ecclesiologia implicita »), dall'altra l'insieme dei tratti con cui si presentano l'identità e la missione della comunità pasquale, costituita nel tempo come il Corpo di Cristo nella forza dello Spirito (« ecclesiologia esplicita »).

4.1. L'ULTIMA CENA E LA CHIESA

a) *La Chiesa nell'istituzione dell'eucaristia*

L'Ultima Cena è per Gesù un momento culmine, da Lui atteso e desiderato a lungo (cfr. Lc 22,15), « ora » suprema (cfr.

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 3.

[2] *Lumen Gentium*, 5.

[3] Nell'ambito della bibliografia vastissima cfr.: A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 307-704; R. Brown, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982; Id., *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Casale Monferrato 1992; L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Roma 1968; O. Cullmann, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Roma 1974; P. Dacquino, *La Chiesa alla luce della Bibbia*, Torino 1977; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963; J. Daniélou, *L'Église des apôtres*, Paris 1970; J. Dupont, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Bologna 1984; W. Kirchschläger, *Le origini della Chiesa. Una ricerca biblica*, Roma 1994; P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épitres johanniques*, Genève 1970; G. Lohfink, *La raccolta di Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Genova 1983; Id., *Gesù come voleva la sua comunità? La Chiesa quale dovrebbe essere*, Milano 1990^2; J.-G. Pagé, *Primavera della Chiesa. Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, Milano 1993; G. Rossé, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Roma 1987; H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 115-265; R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Milano 1973; R. Schnackenburg (hg.), *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977; G. Theissen, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova 1987; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-evangeliums*, München 1964^3; A. Vögtle, *Die Dynamik des Anfangs: Leben und Fragen der jungen Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1988.

Gv 13,1) e definitiva (cfr. Lc 22,16.18) della sua esistenza terrena. Al di là della Cena non c'è che l'attuazione di ciò che essa preannuncia e illumina anticipando: la Pasqua di morte e di resurrezione. Perciò, « il problema dell'Ultima Cena è il problema della vita di Gesù »[4]. Evento supremo del cammino del Nazareno, la Cena riveste un'analoga importanza per la vita della Chiesa: essa sta sulla soglia fra l'opera del Gesù « storico » e quella del Cristo, attualizzato dallo Spirito nel tempo, ed è il suggello dell'amore del primo e il luogo di incontro con la riconciliazione e la vita nuova offerte dal secondo. È possibile allora vedere nell'Ultima Cena l'atto col quale Gesù, istituendo l'eucaristia, manifesta in denso compendio le sue intenzioni riguardo alla Chiesa. Al tempo stesso, i racconti della Cena (cfr. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-25), in quanto trasmessi dalla comunità pasquale, che vi riconosceva la memoria di un'azione decisiva per la sua stessa esistenza, lasciano trasparire la comprensione che il popolo di Dio della Nuova Alleanza sin dalle origini aveva di sé alla scuola del suo Signore. Anche se l'intento primario della narrazione non è quello di descrivere un episodio biografico, gli elementi a favore della storicità del contenuto sono troppi perché questa sia negata (dai semitismi, quali « rompere il pane » o « benedire », all'uso — singolare per l'epoca — di una sola coppa di vino, ecc.): così, proprio la tradizione dei racconti dell'istituzione dell'eucaristia mostra come la comunità nascente abbia percepito la propria esistenza in sintonia con la volontà del Gesù storico di radunare la Chiesa[5].

Gesù sceglie il banchetto pasquale come quadro dell'Ultima Cena[6]: la comunità conviviale (*ḥabura*), che secondo il costume ebraico egli raduna per la sua Pasqua, è costituita dai Dodici (cfr. Mc 14,17s), simbolo delle dodici tribù dell'Israele escatologico. Ciò dimostra come quanto avviene nell'ora della Cena non sia in contrasto con la missione della « raccolta » escatologica d'Israele, compiuta da Gesù: « Non ad essi privatamente, bensì ad essi *quale simbolo reale di tutto Israele* Gesù, in procinto di andare a morire, offre se stesso come dono salvifico porgendo loro il pane e il vino »[7]. Il popolo dell'Alleanza era nato con gli eventi dell'Esodo: il patto col Signore era stato stipulato al Sinai nel cammino fra la liberazione dall'Egitto e la Terra Promessa. Di questi avvenimenti fondatori si faceva memoria solenne ogni anno nella celebrazione della Pasqua: in essa il banchetto pasquale era vissuto come una vera e propria riattualizzazione dell'alleanza[8]. Gesù ricorre per la Cena al contesto del banchetto pasquale ebraico, mostrando così l'intenzione di collegare al memoriale pasquale dell'alleanza, costitutivo d'Israele, il memoriale della nuova alleanza nel suo sangue, fonte dell'Israele degli ultimi tempi, la Chiesa, di cui i Dodici sono appunto segno profetico[9]. La difficoltà maggiore a riconoscere nella scena dell'istituzione dell'eucaristia un banchetto pasquale sta nella cronologia del quarto Vangelo, che pone la morte di Gesù al 14 di Nisan, vigilia della Pasqua (cfr. Gv 18,28.39; 19,14.31), e sembra perciò escludere che egli abbia consumato la Cena pasquale, celebrata precisamente la sera di quella vigilia (cfr. le prescrizioni di Es 12,5s). Diversamente i Sinottici affermano che Gesù mangia la Pasqua (cfr. Lc 22,7-13 e 15; Mc 14,12-16; Mt 26,17-19). Tutti e quattro i Vangeli, tuttavia, convergono nel fatto che la morte di Gesù è avvenuta il giorno precedente il sabato (cfr. Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54; Gv 19,31.42). Come comporre queste contraddizioni?

Un'ipotesi — piuttosto elaborata e innovativa rispetto alla datazione tradizionale — è che il Nazareno abbia seguito il calendario esseno sacerdotale antico, calendario solare fisso, che situava il banchetto pasquale al martedì: in tal modo, egli sarebbe morto il 14 di Nisan del calendario giudaico ufficiale (cronologia giovannea), venerdì, pur avendo celebrato la Pasqua (come attestano i Sinottici) [10]. Questa ipotesi, oltre a presentare il vantaggio di distribuire in un tempo più lungo gli eventi della Passione, risolve il contrasto fra il quarto Vangelo e i Sinottici ed ammette il carattere pasquale dell'Ultima Cena. In armonia con la datazione tradizionale è invece l'ipotesi secondo cui Giovanni avrebbe trasformato in cronologia la tipologia dell'agnello immolato la vigilia, per mostrare in Gesù il vero agnello della nuova Pasqua [11]. Nell'uno e nell'altro caso, la testimonianza sinottica sul carattere pasquale del banchetto celebrato dal Nazareno con i suoi è recepita, e con essa l'idea teologica del legame fra l'antica e la nuova Alleanza nel loro rispettivo memoriale: già nella sua caratteristica di banchetto pasquale l'Ultima Cena rivelerebbe al tempo stesso l'unità e la novità del patto fra Dio e il suo popolo, e manifesterebbe la Chiesa voluta dal Signore come l'Israele del tempo escatologico.

---

[4] Così afferma A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 1902, fasc. I, 62: « Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Leben Jesu ».

[5] Già da questo dato risulta che la nascita della Chiesa non è solo un evento postpasquale, frutto di condizioni storico-sociologiche contingenti, ma risponde all'intenzione profonda della missione del Figlio venuto nella carne, espressa progressivamente, secondo l'economia di una rivelazione storica, nelle parole e nei gesti della sua vita terrena ed in maniera culminante nell'evento dell'ultimo pasto, consumato con i suoi: cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia* (8.10.1985), I: « La fondazione della Chiesa ad opera di Gesù Cristo », in *Il Regno* 31 (1986) 33s.

[6] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973, specie cap. I: « L'Ultima Cena di Gesù fu un pasto pasquale? », 9ss, con la risposta affermativa e la confutazione delle obiezioni.

[7] G. Lohfink, *Gesù e la Chiesa*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. Trattato sulla Chiesa, Brescia 1990, 93. Cfr. l'intero saggio 49-105.

[8] Cfr. M. Thurian, *L'Eucaristia. Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazia e di intercessione*, Roma 1967, cap. I: « Il memoriale dell'Antico Testamento e il quadro liturgico dell'eucaristia », 21ss.

[9] « Il legame tra antico e nuovo patto, tra profezia e compimento, viene in chiara luce se l'ultima Cena di Gesù fu un banchetto pasquale »: J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 104.

A tutto ciò si aggiunga che i riferimenti al Vecchio Testamento, presenti nei racconti dell'istituzione dell'eucaristia, sono tutti in rapporto all'idea di patto [12]. In particolare, le influenze del rito pasquale ebraico sullo sfondo teologico dell'Ultima Cena si lasciano individuare in un triplice motivo: il richiamo al sangue dell'alleanza (cfr. Es 24,8, e Mc 14,24; Mt 26,28: « sangue dell'alleanza »; Lc 22,20 e 1Cor 11,25: « alleanza nel sangue »); il tema della nuova alleanza (cfr. Ger 31,31, ripreso sia dalla clausola di Mt 26,28 « per la remissione dei peccati », sia dalla menzione della « nuova alleanza »: cfr. Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25); i numerosi riferimenti ai Carmi del Servo sofferente, che lasciano intravedere la conclusione di un'alleanza (cfr. Is 42,6; 49,8) nuova (cfr. Is 42,9), che si farà nella persona del Servo (cfr. Is 42,6; 49,8), ed evocano l'immagine sacrificale dell'agnello (cfr. Is 53,7), insegnando che l'espiazione dei peccati avverrà per sostituzione di una vittima innocente (cfr. Is 53,10-12), offerta per le moltitudini (cfr. Mt 26,28: περὶ πολλῶν, e Mc 14,24: ὑπὲρ πολλῶν) [13]. « I tre contesti letterari che si profilano come substrato dell'istituzione dell'eucaristia... concordano per fornirci come elemento primordiale e fondamentale del banchetto eucaristico l'idea di patto. Pertanto, l'eucaristia fu in primo luogo un sacrificio e un pasto d'alleanza. Situata nella linea dei testi veterotestamentari, quest'alleanza non ha potuto essere concepita che in stretto rapporto con essi, cioè come un patto orientato alla formazione di una società religiosa nuova, di un nuovo popolo di Dio. In altri termini, vi troviamo un motivo dei più imperiosi per dire che nell'Ultima Cena Gesù fondò veramente la sua Chiesa e che la fondò anzitutto come associazione cultuale, *Kultgemeinschaft*. Tuttavia, per il fatto che Gesù fondò questa *Kultgemeinschaft*... sul dono sacrificale della sua persona, l'alleanza da lui posta prende un secondo aspetto: quello di un patto fondato sulla testimonianza suprema della carità (Gv 15,13). È dunque a giusto titolo che il quarto Vangelo, nella sua rilettura dell'istituzione dell'eucaristia, ha concepito la Chiesa, frutto dell'alleanza eucaristica, come un'associazione fraterna » [14].

Alla luce di questo insieme di elementi, l'Ultima Cena si delinea come evento fontale della Chiesa, memoria attualizzante dell'alleanza, nuova e definitiva, che raccoglie l'Israele degli ultimi tempi. Ciò spiega perché tanto presto la « Cena del Signore » (cfr. 1Cor 11,20) appaia come centro del culto della comunità cristiana, « parte costitutiva della sua vita, inalienabile e, nel suo contenuto, intangibile » [15]. Nello « spezzare il pane » (cfr. At 2,42-46; 20,7-11) la Chiesa nascente fa memoria del suo Signore in adempimento al suo mandato, viene generata e si esprime nella comunione con Lui e nella comunione fraterna come unico Corpo prodotto dall'unico pane (cfr. 1Cor 10,17), e si protende verso di Lui « nell'attesa della sua venuta » (cfr. 1Cor 11,26).

---

[10] Cfr. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957. L'ipotesi è suffragata da alcuni testi di Qumrân: 1QSa (Regola della comunità), 1,13-15; CDC (documento di Damasco), 6,18-19; 16,2-4. Cfr. anche J. Alonso Diaz, *Cena (Data dell'ultima)*, in *Enciclopedia della Bibbia* II, Torino 1969, 254-259.

[11] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 97.

[12] Cfr. per quanto segue J. Coppens, *L'Eucharistie. Sacrament et sacrifice de la nouvelle Alliance. Fondement de l'Église*, in *Aux origines de l'Église*, sous la dir. de J. Giblet, Paris 1965, 125-158.

[13] Cfr. *ib.*, 152.

[14] *Ib.*, 156-158.

[15] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, *o. c.*, 16.

b) *L'Ultima Cena e la costituzione apostolica della Chiesa*

«Dai discorsi della Cena si può riconoscere anche la costituzione "apostolica" della Chiesa: infatti le parole di Lc 22,28ss sono rivolte specialmente ai "Dodici", il detto del v. 31 a Simone-Pietro. Anche se non viene nessuna luce diretta sulla posizione dei "Dodici" nella comunità primitiva, tuttavia appare evidente la loro preminenza: essi erano quelli che con Gesù "hanno perseverato nelle sue prove", ai quali perciò Gesù destina il "dominio" escatologico; essi "sederanno su troni e giudicheranno le dodici tribù di Israele". A Simone tocca lo speciale compito di rafforzare nella fede i "fratelli", non con la propria forza, ma basandosi sulla preghiera di Gesù»[16]. Confidando ai Dodici il mandato di celebrare il suo memoriale, il Nazareno trasmette loro il dono e il compito di essere i capi della comunità messianica, da Lui voluta: «Si può certamente discutere se, stando al senso strettamente letterale di "fate questo in memoria di me" Gesù abbia voluto solo in generale che nella Chiesa si ripetesse il suo gesto e ci fosse in tutta la comunità, allora rappresentata nel suo nucleo dei Dodici il potere di ripeterlo, oppure abbia voluto distintamente che i depositari di questo potere fossero i Dodici allora presenti, come capi della comunità, e altri solo per trasmissione di potere da parte degli stessi Dodici. Ma non ci sarà difficoltà ad ammettere che Gesù abbia voluto piuttosto questo secondo senso, se si pensa che Gesù ha istituito l'eucaristia come capo del nuovo popolo di Dio, che egli fonda nel suo sacrificio. È quindi ovvio che siano i capi della comunità messianica a ripetere per essa e con essa il gesto di Gesù...»[17].

Nella tradizione biblica la presidenza del banchetto spettava al capo-famiglia[18]: se la Cena si colloca nel contesto del banchetto pasquale, risulta naturale che la celebrazione del memoriale in essa istituito sia presieduta da chi nel popolo del nuovo patto detiene il posto del capo-famiglia, Gesù, per sua volontà e suo mandato. La Cena riveste così un ruolo importante nella manifestazione della volontà del Signore di istituire nella sua

---

[16] *Ib.*, 76s.

[17] S. Zedda, *Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento*, in *Il sacerdozio ministeriale*, Napoli 1970, 16.

[18] Cfr. J. J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, Roma 1968, 97 e J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, *o. c.*, 100s.

Chiesa un ministero di presidenza, e, per il fatto che il dono è confidato al collegio dei Dodici, di istituirlo in forma collegiale: «L'istituzione della cena non è soltanto il momento dell'istituzione della Chiesa, ma anche quello dell'istituzione del ministero nella e per la Chiesa. È probabilmente in questo senso che si deve intendere il fatto che al momento dell'ultima cena Gesù si trova esclusivamente con i Dodici, ossia con coloro soltanto che dovevano poi insegnare alla Chiesa a celebrare la Cena»[19]. Un elemento a favore di questa interpretazione potrebbe intravedersi nel fatto che le parole di Gv 17,17 — «consacrali nella verità, la tua parola è verità» —, che sono state considerate perfino equivalenti a una «vera formula di istituzione»[20], sono situate nell'ambito della preghiera sacerdotale di Gesù, ricchissima di richiami al contesto dell'Ultima Cena[21]. Si può allora affermare che «nell'istituzione della Cena con tutto ciò che la precede dobbiamo riconoscere l'autentica istituzione dell'apostolato»[22], e che questo va inteso anzitutto nella forma del ministero di presidenza affidato ai Dodici.

È possibile rilevare a questo punto che, se l'istituzione del ministero di presidenza si precisa in un momento, che avrà un ruolo decisivo per la vita della comunità della nuova Alleanza fino al ritorno di Cristo, perché il memoriale di ciò che allora Gesù ha fatto dovrà celebrarsi «finché egli venga» (1Cor 11,26), ciò non è senza conseguenze riguardo alla necessità di una continuità storica del ministero stesso. Se finché durerà il tempo della Chiesa ci sarà anche la celebrazione del memoriale pasquale, da cui essa nasce ed in cui si esprime, dovrà pure esserci sempre in essa il ministero di presidenza, cui Gesù ha confidato nella persona dei Dodici il dono e il compito di ripresentare la sua Pasqua. Naturalmente, questa permanenza del carisma e della funzione nulla potrà togliere all'unicità dell'esperienza dei testimoni diretti della vicenda del Nazareno e dell'incontro trasformante col Risorto.

---

[19] J. J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, *o. c.*, 93s.

[20] Commissione Teologica Internazionale, *Il sacerdozio ministeriale*, Bologna 1972, 72. Il rimando è ad Es 29,1: «Tu li consacrerai per il mio sacerdozio».

[21] «Nella preghiera sacerdotale di Cristo i ripetuti accenni all'*ora*, l'accentuazione del momento in cui egli si trova, cioè sul punto di lasciare i discepoli e di andare al Padre, i richiami al discorso eucaristico (cap. 6), l'interessamento per i discepoli che sta per lasciare nel mondo, l'accenno al tradimento, l'allusione al sacrificio, l'affermazione della missione dei discepoli, il pensiero rivolto ai futuri credenti, costituiscono altrettanti punti di riferimento al quadro storico dell'Ultima Cena»: B. Prete, *La preghiera sacerdotale (Gv 17)*, in *Il messaggio della salvezza* IV, Torino 1968, 998, n. 7.

[22] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich 1959, 493.

Nella costituzione apostolica della Chiesa, che l'Ultima Cena manifesta come fondata nella volontà del Signore, ha un posto particolare il ruolo di Pietro: « Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto[23], conferma i tuoi fratelli » (Lc 22,31s)[24]. Queste parole, che conferiscono a Pietro nei confronti degli altri membri del collegio apostolico un compito di direzione nella fede, sono inserite nel contesto dell'Ultima Cena: esse fanno parte di quei detti di Gesù agli Apostoli che Luca ha raccolto — non senza motivo — nel racconto del banchetto pasquale. Così, esse sembrano testimoniare come nella Chiesa, generata ed espressa dall'eucaristia fino al suo ritorno, il Signore abbia voluto un ministero di conferma, cioè di verifica e di correzione nella fede, non fondato sui meriti del prescelto, che anzi dovrà a sua volta « ravvedersi », ma nel dono e nella promessa di Gesù.

Si potrebbe anche ipotizzare che altri testi relativi al ministero di Pietro abbiano la loro collocazione più adeguata nel contesto dell'eucaristia: così le parole di Gesù in Mt 16,17-19 mal si inseriscono nel contesto dell'episodio narrato dall'evangelista: « L'aver espresso una concezione messianica "diabolica" non può in alcun modo aver procurato a Pietro l'appellativo onorifico di "Roccia" »[25]. Il lavoro redazionale di Matteo avrebbe inteso correggere la figura di Pietro come strumento di Satana con quella di lui come strumento della rivelazione divina, mediante la semplice sovrapposizione di due tradizioni diverse[26]. L'affinità di contenuto, poi, fra i vv. 17-19 e Gv 6,66ss — dove al termine del discorso sul pane di vita c'è la confessione di

---

[23] Il valore del participio ἐπιστρέψας è discusso: oltre la traduzione data, che sembra la meglio inserita nel contesto, si potrebbe interpretare « e tu, a tua volta, conferma... », intendendo il participio come un ebraismo (cfr. ad esempio Sal 85,7), oppure « e tu, dopo aver ricondotto i tuoi fratelli, confermali... », dando al participio un senso attivo.

[24] Cfr. su quanto segue B. Forte, *Il primato nell'eucaristia. Considerazioni ecumeniche intorno al ministero petrino nella Chiesa*, in *Asprenas* 23 (1976) 391-410.

[25] Cfr. O. Cullmann, *San Pietro. Discepolo - Apostolo - Martire*, in *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 248.

[26] Cfr. *ib.*, 250. L'assenza di complemento oggetto al v. 17 dell'originale greco (letteralmente: « non la carne e il sangue ti hanno rivelato ») potrebbe essere traccia dell'originaria mancanza di collegamento tra le due tradizioni: cfr. *ib.*, 251.

Pietro su Gesù « Santo di Dio », equivalente a quella di Mt 16,17ss, « unico diretto parallelo » di essa — rende ipotizzabile « che il quarto evangelista abbia conosciuto una tradizione secondo la quale Pietro avrebbe reso la sua professione di fede all'Ultima Cena »[27]. Si può osservare ancora che « il dialogo fra il Risorto e Pietro in Gv 21,15ss è una replica diretta del dialogo... di Lc 22,31-34... Al voto di Pietro di andare in prigione e alla morte con il Signore, corrisponde ora la profezia del martirio. Al posto dell'ordine di confermare i fratelli v'è ora l'ordine di pascere le pecore di Cristo »[28]. Da questa fitta rete di rapporti si può concludere che « trasporre nel quadro dell'Ultima Cena la promessa fatta a Pietro non è affatto un'ipotesi arbitraria »[29]. Ciò mostrerebbe almeno implicitamente l'intenzione di Gesù che la Chiesa, fondata ed espressa nel memoriale pasquale dell'eucaristia, sia dotata — « finché egli venga » (1Cor 11,26) — di un ministero di presidenza e di conferma nella fede, analogo a quello esercitato da Pietro all'interno del collegio apostolico.

c) *La Chiesa, comunità eucaristica*

Se l'istituzione dell'eucaristia consente di rilevare la volontà di Gesù riguardo alla Chiesa, la missione che egli affida ai suoi può vedersi compendiata nelle parole da lui pronunciate nell'Ultima Cena: « Fate questo in memoria di me » (Lc 22,19 e 1Cor 11,24-25)[30]. Con esse il Profeta galileo dà agli apostoli il mandato di celebrare nella storia il memoriale della sua Pasqua, per radunare l'Israele della nuova Alleanza. Matteo e Marco, che si rivolgono a cristiani di provenienza giudaica, non ritengono necessaria questa esplicitazione, poiché per l'ebreo l'idea di memoriale era già immediatamente connessa con la celebrazione pasquale. Il silenzio di queste due redazioni evangeliche nulla toglie, perciò, alla consonanza di fondo fra i testi dell'istituzione nel cogliere in ciò che Gesù ha fatto nella Cena un « memoriale » da celebrare anche in futuro. Secondo la concezione biblica il memoriale non è il semplice ricordo di un evento passato, paragonabile alla categoria occidentale di memoria, che connota un movimento dal presente al passato per una sorta di dilatazione della mente. I termini ebraici *zikkaron*, *azkarah*, che il greco traduce con ἀνάμνησις, μνημόσυνον, indicano al contrario il farsi contemporaneo di un evento passato per un'azione della potenza divina attualizzatrice: il già si ripresenta, si fa contemporaneo alla comunità celebrante[31]. La Pasqua di Cristo si fa presente dove viene celebrato il suo memoriale, e genera la Chiesa come *la comunità della nuova Alleanza*, l'Israele ricostituito nella pienezza dei tempi come offerta di salvezza per tutte le genti.

---

[27] *Ib.*, 256. Questa supposizione potrebbe essere confermata dal confronto con Lc 22,31, inserito nel racconto della Cena, che — insieme a una confessione dell'Apostolo — riporta « un parallelo perfetto alla seconda parte della tradizione utilizzata in Mt 16,17ss, nella forma dell'incarico affidato a Pietro di confermare i suoi fratelli »: *ib.* Le convergenze sarebbero dunque: Mt 16,16 e Gv 6,68: confessione di Pietro; Mt 16,18s e Lc 22,31s: incarico affidato all'Apostolo; Lc 22,33 e Gv 6,68: voto di Pietro di non tradire Gesù.

[28] *Ib.*, 258.

[29] *Ib.*, 260.

[30] Cfr. B. Forte, *Eucaristia ed evangelizzazione. L'Ultima Cena fra il Cristo evangelizzatore e la Chiesa evangelizzatrice*, in *Asprenas* 24 (1977) 365-372.

La celebrazione del memoriale si compie nella fedeltà di gesti concreti, che riproducano nel tempo quanto il Signore ha fatto nell'atto di celebrare la sua Pasqua. Nell'istituzione dell'eucaristia Gesù banchetta con i suoi: nella tradizione ebraica, già questo semplice fatto crea fra lui e i convitati un profondo legame di fraternità. In Israele la comunione conviviale è comunione di vita: un pasto preso in comune, soprattutto in una circostanza speciale e solenne, unisce i commensali in una comunità sacra al punto che violarla costituisce una delle colpe più gravi[32]. In modo ancor più particolare la frazione del pane, con la distribuzione di un pezzetto a ciascuno, e la partecipazione allo stesso calice di vino sono segno di una profonda solidarietà, nella comunanza di sorte[33]. Gesù lega così esplicitamente l'istituzione dell'eucaristia al banchetto di fraternità: Egli non sceglie come segno del suo dono un pane e un vino qualunque, nella loro materialità elementare, ma il pane e il calice della fraternità[34]. Il memoriale pasquale risulta ecclesiale nel suo stesso segno e per suo mezzo: da esso nasce e in esso si esprime

---

[31] Cfr. ad esempio F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel - Paris 1948, 9-48, e M. Thurian, *L'Eucaristia Memoriale del Signore*, o. c., 21ss.

[32] Cfr. J. Jeremias, *Le parole dell'Ultima Cena*, o. c., 253ss.

[33] Cfr. ad esempio H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München 1924, 619s.

[34] Cfr. J.-M. R. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, in *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 113-135.

il popolo di Dio della nuova alleanza. Ne consegue che la celebrazione della memoria del Signore esige e fonda la comunione dei convitati con Cristo e fra di loro: non si fa il memoriale, senza questa comunione. La Chiesa che nasce dalla Cena è *comunione fraterna*.

La comunione, che il memoriale fonda fra i convitati e Gesù, richiede anche la partecipazione alla sorte di Lui, Servo sofferente: le influenze della figura veterotestamentaria del Servo sul quadro dell'Ultima Cena sono evidenti. Esse vengono peraltro confermate dall'evangelista Luca, che riferisce nel contesto della Cena i due detti sul servizio di coloro che hanno autorità (cfr. Lc 22,24-27), e da Giovanni, che vede nell'episodio della lavanda dei piedi l'espressione perfetta del senso interiore dell'istituzione dell'eucaristia, di cui egli non parla (cfr. Gv 13,1-30)[35]. Il legame fra il Servo e la Cena non è dunque accidentale, ma fa parte del senso stesso del convito eucaristico. In forza della fraternità conviviale, la comunità eucaristica deve comunicare alla sorte del Servo, diventando anche essa serva: mangiando il corpo-donato deve diventare, per la forza che esso le comunica, corpo-ecclesiale-donato, corpo-per-gli-altri, corpo-offerto-per-le-moltitudini. Nel memoriale pasquale la Chiesa nasce come popolo-servo, *comunità di servizio*, Israele del compimento, chiamato a essere strumento di raccolta di tutti i popoli.

Nell'ultima Cena Gesù presenta, infine, la tensione escatologica propria del suo memoriale: egli annuncia che non berrà più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrà nuovo con i suoi nel Regno del Padre (cfr. Mt 26,29; Mc 14,25), finché cioè il Regno non venga (cfr. Lc 22,18). Mangiando il pane e bevendo al calice dell'eucaristia, i credenti annunzieranno la morte del Signore fino al suo ritorno (cfr. 1Cor 11,26). Il banchetto della nuova Pasqua rimanda al banchetto definitivo del Regno, di cui è anticipazione e promessa, e verso il quale fa lievitare la storia del mondo. Il memoriale che Gesù confida alla sua Chiesa si pone così come eucaristia di speranza. Il popolo radunato dalla Cena del Signore è *comunità escatologica*, segno per tutti nella storia del futuro della promessa di Dio.

---

[35] « The passage 13,1-30 corresponds to the Synoptic account of the Last Supper »: H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 393.

4.2. GESÙ E LA « RACCOLTA » DI ISRAELE

a) *Gesù e Israele*

La volontà di Gesù riguardo alla Chiesa, riconoscibile nell'Ultima Cena, si delinea progressivamente attraverso l'intera esistenza del Profeta galileo, in cui è possibile individuare i tratti di un'« ecclesiologia implicita », determinata particolarmente dal rapporto con Israele, popolo dell'alleanza. Contro un'interpretazione individualistica dell'annuncio del Regno, dominante nelle concezioni del « protestantesimo liberale »[36], occorre sottolineare che si fraintende completamente il messaggio di Gesù se lo si separa dal contesto della fede e della speranza del popolo eletto: come il Battista, suo immediato precursore, il Nazareno, che è a lui legato da vincoli profondi[37], si rivolge anzitutto a Israele, per farne la « raccolta » nel tempo escatologico ormai giunto alle porte. E come quella di Giovanni, così la predicazione di Gesù è al tempo stesso chiamata di grazia e segno di contraddizione e di giudizio per il popolo di Dio: è Israele che deve essere segno e strumento di salvezza per tutti i popoli; il suo rifiuto evidenzierà la necessità di costituire una comunità, in cui il patto della promessa si realizzi insieme per l'antico popolo e per tutte le genti. Pertanto, sin dal primo istante della sua opera il Profeta galileo tende a radunare il popolo di Dio del tempo della salvezza: anche se la sua predicazione è sempre un appello alla conversione personale, « sotto le più diverse figure parla continuamente del popolo di Dio che egli raduna... Tutta l'opera di Gesù mira solo a raccogliere il popolo escatologico di Dio »[38].

Un segno evidente dell'intenzione del Nazareno di radunare la comunità dell'alleanza, per manifestare in essa il compimento delle promesse fatte ai Padri, è *l'istituzione dei Dodici*: « Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni. Costituì dunque i Dodici... » (Mc 3,13-16; cfr. Mt 10,1-4; Lc 6,12-16). Nel luogo della rivelazione, « il monte », Gesù, profeta escatologico, con iniziativa che rivela assoluta consapevolezza e determinazione, costituisce i Dodici perché siano con lui testimoni e annunciatori dell'avvento del Regno di Dio[39]: il loro numero, riferito chiaramente alle dodici tribù d'Israele, rivela già il significato di azione profetico-simbolica della loro istituzione. Tramontato da tempo il sistema delle dodici tribù, la speranza d'Israele ne attendeva la ricostituzione come segno dell'avvento del tempo escatologico (si pensi alla conclusione del libro di Ezechiele: 37; 39,23-29; 40-48). Scegliendo i Dodici e costituendoli nella comunione con sé e partecipi della sua missione di annuncio del Regno in parole ed opere (cfr. Mc 6,7-13; Mt 10,5-8; Lc 9,1-6; Lc 6,13 riferisce che Gesù diede ai Dodici il nome di « apostoli », inviati), Gesù vuol dire che è arrivato il tempo della fine, l'ora in cui giungono a compimento le promesse di Dio. Con la loro stessa esistenza i Dodici — chiamati dalle provenienze più diverse — diventano l'appello a tutto Israele perché si converta e si lasci raccogliere nell'alleanza nuova, pieno e perfetto compimento di quella mai revocata. L'aver confidato ad essi nella Cena il compito di celebrare il suo memoriale, mostra come Gesù vorrà trasferire all'intera comunità nella persona dei suoi capi il mandato di essere segno e strumento nella storia del raduno escatologico, in lui iniziato. In questa luce, si comprende come il Risorto conferisca loro — con l'effusione dello Spirito — il potere di rimettere i peccati e di ritenerli (cfr. Gv 20,21).

All'interno dei Dodici emerge con evidenza la figura di Pietro: nonostante le sue debolezze e mancanze di fede (cfr. ad esempio Mt 14,31; 16,22s; 26,33-35. 36ss. 58.69ss), è sempre presentato come il portavoce degli altri (cfr. Mt 15,15; 17,4.24s; 18,21; 19,27; 26,40). Primo ad essere chiamato (cfr. Mt 4,18ss) e nominato nella lista dei « dodici apostoli » (Mt 10,2), egli confessa solennemente che Gesù è il Messia (Mt 16,17ss; Mc 8,29), e viene dichiarato da lui « beato », perché gli è stata partecipata la rivelazione del Padre, e definito « roccia », su cui il Nazareno vede edificata la sua Chiesa: « Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli » (Mt 16,17-19). « Ciò che nel passo di Mt 18,18, dal punto di vista della storia della tradizione considerato secondario rispetto a 16,19, viene attribuito a tutti i discepoli in quanto pastori del gregge... è qui attribuito a Pietro nei confronti dell'intera Chiesa: il potere giudiziario di dichiarare innocente o colpevole, che è riconosciuto anche in cielo e, legata ad esso, forse anche la potestà magisteriale »[40]. Col potere di legare e sciogliere, di ammettere o di escludere dalla comunità, Pietro riceve l'incarico di confermare i fratelli nella fede (cfr. Lc 22,31s): si comprende perciò come sia in continuità con questa scelta che il Risorto affidi solennemente proprio a lui il compito, fondato sull'amore, di nutrire e governare il suo gregge, l'Israele escatologico degli agnelli e delle pecore non più perdute, ma raccolte da Lui (cfr. Gv 21,15-19).

---

[36] Cfr. « Il regno di Dio viene, in quanto viene in *singoli* uomini, trova accesso alla loro anima ed essi lo accolgono. Il regno di Dio è la *signoria* di Dio, certo, ma è la signoria del Dio santo nei singoli cuori »: A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo* (1901), Brescia 1992², Lezione Terza, 100s. Cfr. pure le tesi di J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio* (1900), Napoli 1993.

[37] Cfr. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret*, München 1972.

[38] J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976², 197.

[39] Sulla storicità della costituzione del gruppo dei Dodici non sembra possano reggere i dubbi di fronte all'antichità e alla molteplicità delle attestazioni ed al fatto che il nome di Giuda vi compare, nonostante le difficoltà che questa presenza comportava per la comunità: cfr. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, o. c., 265s.

Proprio la preminenza di Pietro nel collegio apostolico mostra come l'azione profetico-simbolica della istituzione dei Dodici avesse non solo la finalità di segno della raccolta d'Israele, ma anche il carattere di anticipazione della comunità della nuova Alleanza, che, al di là del rifiuto del popolo eletto, si sarebbe costituita nella storia per volontà del Signore, inviata a radunare i dispersi figli di Dio, tratti dal popolo dell'alleanza mai revocata e dalle genti. Se il raduno escatologico si compirà nella riconciliazione pasquale operata dal Crocifisso Risorto, esso dovrà attuarsi pienamente nella storia sotto la guida di coloro che prenderanno il posto dei Dodici nel ministero di presidenza e di chi, succedendo a Pietro, sarà chiamato ad attualizzarne nel tempo il servizio di unità nel popolo della nuova ed eterna alleanza. Un esempio della coscienza, che la Chiesa nascente aveva della permanente preminenza di Pietro nel collegio e, insieme col collegio dei Dodici, nell'intera comunità del popolo di Dio, è dato dall'antica tradizione trasmessa da Paolo per la quale

---

[40] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 126.

il Risorto apparve prima di tutti « a Cefa e quindi ai Dodici » (1Cor 15,5).

L'avvento del tempo della raccolta finale d'Israele non è significato però solo dall'istituzione dei Dodici: Gesù compie una serie di *miracoli*, segni della vicinanza del Regno. Queste azioni di potenza — la cui storicità viene in gran parte recuperata dopo il tramonto di una « demitizzazione » fin troppo razionalistica — erano attese dalla speranza messianica del popolo dell'alleanza come manifestazione inequivocabile del compimento della promessa: « Coraggio! Non temete; ecco il vostro Dio... viene a salvarvi. Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto » (Is 35,4-6; cfr. pure Is 26,19; 29,18; 42,7.16; 61,1). Gesù compie queste azioni e ne rileva il significato di buona novella dell'avvento vittorioso del Regno di Dio: « Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella » (Lc 7,22). In questi segni manifesti dell'adempimento delle promesse divine, è il tempo escatologico della ricostituzione d'Israele che si affaccia: « Non si tratta di escludere che le guarigioni miracolose operate da Gesù siano state accompagnate da una profonda compassione nei confronti del singolo infermo (cfr. Mc 1,41). Ma per comprenderle adeguatamente è necessario fare attenzione al loro retroterra veterotestamentario: anche le guarigioni di Gesù puntano direttamente alla convocazione e ricostituzione d'Israele. Nel popolo di Dio alla fine dei tempi nessuno deve essere escluso dalla salvezza: né gli emarginati né i peccatori né i malati »[41].

In quest'orizzonte di piena dedizione alla causa del Regno che viene e che si annuncia nella « raccolta » finale del popolo eletto, vanno comprese anche le affermazioni in cui Gesù sembra restringere al solo Israele la sua missione: « Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa d'Israele » (Mt 15,24). In maniera analoga egli sembra circoscrivere la missione affidata ai Dodici: « Questi Dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti: ''Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele'' » (Mt 10,5s). Se il pregiudizio critico razionalistico aveva visto in queste espressioni la mancanza di adeguata coscienza messianica universalistica del Nazareno, la lettura del suo rapporto escatologico con la comunità dell'alleanza mai revocata ne illumina il vero significato. Secondo l'attesa messianica le promesse divine sarebbero giunte a compimento quando Dio stesso attraverso il suo eletto avrebbe raccolto il suo popolo come fa un pastore con il gregge: « Io salverò le mie pecore e non saranno più oggetto di preda... Susciterò per loro un pastore che le pascerà, Davide mio servo. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore; io, il Signore, sarò il loro Dio e Davide mio servo sarà principe in mezzo a loro: io, il Signore, ho parlato. Stringerò con esse un'alleanza di pace » (Ez 34,22-25). Gesù è il pastore escatologico, che raduna le pecore perdute della casa d'Israele e va in cerca di esse, perché le conosce e le ama (cfr. Lc 15,4-7 e Mt 18,12-14; e la figura del buon pastore in Gv 10,11ss): attraverso questa « raccolta » è il Regno di Dio che si annuncia per tutte le genti: « Fra le genti manifesterò la mia gloria e tutte le genti vedranno la giustizia che avrò fatta e la mano che avrò posta su di voi » (Ez 39,21). Così pure, i Dodici, assunti a partecipare alla sua stessa missione, cooperano col pastore degli ultimi tempi, andando anzitutto anche loro dalle pecore perdute della casa d'Israele, rivolgendosi cioè al popolo della promessa, la cui restaurazione è il segno escatologico di salvezza per tutti i popoli. Lungi dal contraddire l'apertura universalistica dell'azione messianica del Nazareno, l'iniziale restringimento ad Israele della missione sua e dei Dodici ne diventa così il segno profetico simbolico più efficace.

---

[41] G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, o. c., 28.

b) *Gesù e le genti*

La missione ai pagani si viene esplicitando in concomitanza con il dramma dell'indurimento d'Israele: Gesù segue il disegno espresso nelle parole rivolte alla donna sirofenicia, che lo prega di guarirle la figlia e che verrà poi esaudita per la sua fede: « Lascia prima che si sfamino i figli; non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini » (Mc 7,27). C'è un « prima » che il Profeta galileo sa di dover rispettare, mostrando anche così di seguire un progetto chiaro alla sua coscienza e decisamente rivolto alla convocazione del popolo santo di Dio. Ma quando questa priorità, esigita dalle promesse escatologiche, sarà stata adempiuta, la mensa del Regno, a cui siedono anzitutto i patriarchi d'Israele come nucleo della comunità dell'alleanza eterna, sarà aperta a tutte le genti: « Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti » (Mt 8,11s; Lc 13,28s). I « molti » — secondo il senso semitico che ritorna anche nella formula eucaristica relativa al sangue dell'alleanza — stanno a significare le moltitudini, gli innumerevoli chiamati da tutte le genti a partecipare al banchetto del Regno: « Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati » (Is 25,6-8). Coerentemente con l'attesa nutrita dalle Scritture, Gesù di Nazaret concepisce la sua missione di profeta escatologico secondo una gradualità di destinazione, che dal popolo eletto e mai abbandonato si apre al « pellegrinaggio dei popoli » verso il tempio santo: « Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: "Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri" » (Is 2,1-3; cfr. Mi 4,1-3; Zc 8,20s; 14,16; Is 56,6-8; 60,11-14).

La realizzazione di questo disegno si concretizza nell'offerta ad Israele, realizzata mediante la predicazione della buona novella dell'avvento del Regno, unita alla minaccia per l'ostinazione del popolo infedele, tesa a provocarne la conversione. La minaccia si configura nella contrapposizione della fede dei pagani all'incredulità d'Israele incredulo, quasi a suscitarne la « gelosia » nell'amore (cfr. Rm 9,11): « Quelli di Nìnive si alzeranno a giudicare questa generazione e la condanneranno, perché essi si convertirono alla predicazione di Giona. Ecco, ora qui c'è più di Giona! La regina del sud si leverà a giudicare questa generazione e la condannerà, perché essa venne dall'estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone; ecco, ora qui c'è più di Salomone! » (Mt 12,41s; par. Lc 11,31s). Ed è al colmo della sofferenza per l'indurimento del suo popolo, eletto ed amato, che il Nazareno pronuncia le terribili parole, che rivelano quanto sia decisiva per tutto Israele la crisi posta in atto dalla sua venuta: « Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, ravvolte nel cilicio e nella cenere. Ebbene io ve lo dico: Tiro e Sidone nel giorno del giudizio avranno una sorte meno dura della vostra » (Mt 11,21s; par. Lc 10,13s). Dinanzi al rifiuto, l'abbondanza dei beni messianici viene offerta a tutti i popoli: il banchetto festivo avverrà anche senza chi era stato invitato per primo (cfr. Lc 14,16-24). E se « nessuno di quelli che erano stati invitati assaggerà la cena » del Regno (cfr. Lc 14,24 e 15), non per questo si dovrà considerare annullata la vocazione del popolo eletto a essere luce delle genti secondo la promessa del Signore: « Poiché, ecco, le tenebre ricoprono la terra, nebbia fitta avvolge le nazioni; ma su di te risplende il Signore, la sua gloria appare su di te. Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere. Alza gli occhi intorno e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te » (Is 60,2-4).

In questa prospettiva si comprende « perché Gesù, con tutta la sua apertura verso i pagani, ha limitato i propri interventi a Israele, anzi perché si è rivolto soltanto a Israele come se fosse la cosa più naturale del mondo. Gesù non esclude affatto i pagani dalla salvezza... ma egli deve operare in Israele, perché soltanto quando nel popolo di Dio brilla la luce della sua signoria i pagani possono incamminarsi lungo il pellegrinaggio dei popoli alla fine dei tempi »[42]. Così si spiega il suo rapporto con le genti e il cambiamento che avviene nella stessa missione dei Dodici, che da araldi del gioioso annuncio diventano anche testimoni della crisi e giudici escatologici del popolo eletto: « E Gesù disse loro: “In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele” » (Mt 19,28; par. Lc 22,30). Segno dell'Israele del tempo finale, i Dodici ne sono anche i giudici: in essi sono evocati entrambi gli aspetti della crisi prodotta dall'avvento del Regno in Gesù, l'offerta di salvezza e la condanna. Parimenti, i Dodici rappresentano il vero Israele, che accogliendo la buona novella entra nel tempo escatologico ed esercita la sua funzione di raccolta per tutti i popoli: come ha testimoniato la Chiesa nascente, sono loro le fondamenta della

---

[42] *Ib.*, 35.

nuova Gerusalemme, aperta a tutte le genti: « L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio... Le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell'Agnello » (Ap 22,10.12). Perciò si comprende come i Dodici abbiano anche il compito di raccogliere nel nome di Gesù la comunità della salvezza, esercitando in essa il potere di legare e sciogliere (cfr. Mt 18,18, precisato nei suoi destinatari da Gv 20,23), di insegnare cioè con autorità e di esercitare il giudizio, di significato escatologico, dell'ammissione e dell'esclusione da essa.

Non si possono dunque contrapporre la missione a Israele all'universalismo della salvezza nell'opera di Gesù: e ciò precisamente perché essi sono unificati nell'orizzonte dell'annuncio del Regno di Dio che viene. L'avvento del Regno è anzitutto adempimento delle promesse messianiche fatte al popolo dell'antica alleanza, e conseguentemente rappresenta per Israele la chiamata a raccogliersi per adempiere il suo compito escatologico di essere luce e strumento di salvezza per tutti i popoli. L'indurimento di cuore del popolo amato non annulla, però, l'unità del disegno divino: la promessa si realizza nel popolo, che abbraccia i credenti provenienti dalla dignità israelitica e dalle genti. Non si tratta di una somma eterogenea, ma veramente di un popolo, che continua la storia della salvezza e adempie al compito dell'Israele escatologico: « Perciò io vi dico: “Vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare” » (Mt 21,43). La persistenza dell'Israele del rifiuto costituirà una domanda aperta per la coscienza cristiana, che non potrà ignorare come « i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili » (Rm 11,29), e dovrà sempre riconoscere nella testimonianza della fede ebraica la sua santa radice (cfr. Rm 11,16 e 18). Tuttavia, se « a causa della loro caduta la salvezza è giunta ai pagani » (Rm 11,11), questi diventano a loro volta strumento della futura reintegrazione d'Israele, perché il compimento del Regno iniziato nella storia non avverrà senza l'ingresso di tutte le genti e la salvezza di tutto il popolo eletto: « Non voglio che ignoriate questo mistero... l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato » (Rm 11,25s).

Nell'annuncio del Regno che viene trovano così la loro spiegazione tanto la priorità della missione a Israele, quanto l'universalismo della salvezza per tutte le genti, quanto il ruolo della Chiesa, popolo di Dio in diretta continuità con l'antico popolo, radunato dalla novità dell'alleanza escatologica realizzata in Gesù: popolo di elezione del tempo messianico, che raccoglie i credenti da tutti i popoli nell'unico popolo di Dio, e si offre anche per l'Israele del rifiuto al tempo stesso come frutto radicato su di esso e come segno di contraddizione e permanente richiamo alla reintegrazione finale. In questa luce, si comprende anche come sia falso contrapporre l'annuncio del Regno alla nascita della Chiesa, quasi che questa seconda sia il risultato del fallimento della realizzazione della buona novella [43]: in realtà è proprio la predicazione del Regno — vero oggetto della missione di Gesù — che convoca l'Israele escatologico, dapprima nella forma della raccolta del popolo eletto e quindi, a causa del suo rifiuto, in quella del raduno dei credenti provenienti tanto da Israele, quanto dai pagani, nel popolo della nuova ed eterna alleanza. La signoria del Dio che viene non si afferma né solo nel chiuso delle coscienze, né genericamente nella solidarietà degli spiriti aperti al Trascendente, ma precisamente in un popolo concreto, in una comunità tanto visibile e presente alla storia quanto l'Israele dell'antica Alleanza. « La comunità che si annida nel grembo del giudaismo e che poi ne viene fuori non è concepibile senza la comparsa e l'opera di Gesù di Nazaret. Essa continua su un nuovo piano quel moto di raccolta che egli aveva iniziato con l'annuncio dell'approssimarsi del Regno di Dio »[44]. Pertanto, chi nega la volontà di Gesù di raccogliere la sua comunità, contraddice proprio a ciò che è il centro e il cuore del suo messaggio: l'avvento del Regno di Dio nel tempo degli uomini.

c) *Gesù e i discepoli*

Nella prospettiva della « raccolta » del popolo di Dio escatologico, concomitante con l'indurimento di gran parte della comunità dell'antica Alleanza, si situa anche la relazione fra Gesù e i *discepoli*. Accanto a quanti accolgono il messaggio del Regno, rimanendo a viverne l'attesa nei luoghi ordinari della loro vita (cfr. ad esempio Mc 5,19), i discepoli sono coloro che si mettono al seguito del Profeta galileo, in un rapporto analogo a quello che esisteva fra i rabbini e i loro allievi: essi seguono il Maestro nei suoi spostamenti e costituiscono una cerchia ben riconoscibile (cfr. ad esempio Mc 2,23s). La novità della sequela di Gesù rispetto a quella di altri maestri è però evidente: non sono i discepoli a scegliere lui, ma è lui a chiamarli (cfr. ad esempio Mc 1,16-20; Lc 9,59), insegnando loro non la Torah, ma il messaggio dell'avvento del Regno, legato alla sua persona. Le esigenze della sequela del Nazareno sono radicali: « Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo » (Lc 14,26s; cfr. Mt 10,38). Il discepolo deve dunque partecipare alla sorte dolorosa del Maestro. Eppure, la cerchia dei discepoli è abbastanza ampia: fra di essi Gesù sceglie i Dodici (cfr. Mc 3,13s; Lc 6,13; l'equivalenza fra discepoli e Dodici in Mt 10,1 è una schematizzazione); di alcuni discepoli, che non appartengono al gruppo dei Dodici, si conoscono i nomi (Cleofa: Lc 24,18; Giuseppe Barsaba e Mattia: At 1,23); non poche sono le donne (cfr. Lc 8,1-3; Mc 15,40s), fatto questo che rivela la straordinaria libertà del Profeta galileo rispetto ai condizionamenti culturali del suo ambiente.

Questa comunità dei discepoli costituisce intorno a Gesù l'escatologica famiglia di Dio, sostituendo quella terrena necessariamente abbandonata dal Nazareno e da quanti si sono posti alla sua sequela (cfr. Mc 10,29s). Questa famiglia, di cui Dio è il padre (cfr. Mt 23,9), e dove tutti sono fratelli, sorelle, madri intorno a Gesù (cfr. Mc 3,34 par.), non ha nulla della separatezza altera di altri gruppi del tempo (come, ad esempio, gli Esseni di Qumrân): essa segue Gesù fra la gente, partecipa alla sua missione verso Israele, si esprime festosamente nel convito comune (cfr. Mc 2,15-17; 6,34-42; 8,1-10; 14,22-25), è chiamata a rinunciare ad ogni forma di violenza (cfr. Mt 5,39-42; Lc 6,29s) e ad ogni difesa e sicurezza umana (cfr. Mc 6,7-11 e par.), per essere aperta e accogliente verso tutti, poveri, storpi, zoppi, ciechi (cfr. Lc 14,13), prefigurando in tal modo il popolo escatologico raccolto dalla comunità dell'alleanza e da tutte le genti. È insomma l'alba del Regno, che risplende in essa in tutta la piccolezza dell'inizio, ma anche in tutta la promessa dirompente della crescita futura (cfr. le parabole della crescita in Mt 13 e par.); è l'immagine viva e riconoscibile della Chiesa, inviata a tutti, che sarà radunata nella nuova Alleanza. Perciò la *magna charta* della comunità è il « discorso della montagna » (Mt 5-7, corrispondente al « discorso della pianura » in Lc 6,17ss), rivolto ai discepoli (Mt 5,1) ed insieme alle folle, per le quali e delle quali essi sono segno (Mt 7,28). Come l'Israele degli ultimi tempi i discepoli devono essere la città sul monte, la luce del mondo, il sale della terra (cfr. Mt 5,13s). Per Gesù, dunque, « la cerchia dei discepoli non è in alcun modo il santo resto d'Israele o una comunità a parte all'interno d'Israele o addirittura un suo sostituto. È invece la rappresentazione di tutto Israele, che sul momento non può essere unificato nel suo insieme; al tempo stesso, la cerchia dei discepoli è la prefigurazione di ciò che dev'essere un giorno l'Israele escatologico ormai al completo »[45].

---

[43] « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue »: A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 153 (it.: *Il Vangelo e la Chiesa*, Roma 1975, 141).

[44] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 15. Cfr. pure dello stesso *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971.

In quest'orizzonte, si comprende perché il discorso sulla missione dei discepoli (Mt 10), che in realtà dal v. 17 in poi è un discorso sul destino del discepolo, possa tenere insieme l'iniziale delimitazione a Israele (cfr. Mt 10,5s) e la successiva esplicita menzione dell'azione fra i pagani (v. 18). Analogamente, la « regola della comunità » (Mt 18,1-20), se ne mostra la strutturazione interna con chiaro riferimento ai capi e alla vita secondo le esigenze della comunione fraterna, ne segnala al tempo stesso la continuità con il popolo eletto (Gesù è presente dove due o tre sono riuniti nel suo nome, come la *shekinah* dimora nel mezzo di due o più uomini che si occupano insieme della Torah[46]: v. 20), e la funzione di presenza anticipante della comunità escatologica, che il Risorto costituirà con i suoi (cfr. Mt 28,20: « Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo »). La continuità e la novità rispetto ad Israele appaiono anche nella legge fondamentale della vita del discepolo e della comunità: il comandamento dell'amore (cfr. Mc 12,28-34 par.). La Legge e i Profeti si compendiano nella regola d'oro: « Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro » (Mt 7,12). Gesù chiede addirittura un amore misurato

---

[45] G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, o. c., 100.
[46] Cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar*, o. c., I, 794s.

su quello della misericordia divina (cfr. Lc 6,36), esteso a tutti, anche ai nemici (cfr. Mt 5,44; Lc 6,27s). Non si tratta però solo di una radicalizzazione di ciò che già era richiesto: con la presenza del Nazareno è l'avvento del Regno a motivare la nuova condotta di vita. La Legge non è abolita, ma compiuta: « Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento » (Mt 5,17). Il compimento è nella presenza del Regno: l'ispirazione profonda dell'adempimento della Torah è ormai la riconoscenza per il perdono sperimentato e la vita nuova accolta nel dono escatologico di Dio in Gesù[47]. Il discepolo — che crede alla buona novella portata da Lui — entra nella nuova giustizia, che non elimina l'antica, ma l'assume e la compie, perché realizza per dono di Dio ciò che nel tempo dell'attesa doveva essere realizzato dall'osservanza legale.

Il raduno dei discepoli ha dunque carattere di anticipazione e di profezia della comunità della nuova Alleanza, che nasce dalla Pasqua di Gesù in relazione anche all'indurimento d'Israele: in essi risplende la grazia del Vangelo come segno e promessa per l'antico popolo e per ciò che ormai sarà offerto a tutti i popoli. Ad essi è chiesto di essere luce: « Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte... » (Mt 5,14). Ma in questa luce, in questa città sul monte è l'appello escatologico che risuona tanto per i pagani, quanto per la casa di Giacobbe: « Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti... Casa di Giacobbe, vieni, camminiamo nella luce del Signore » (Is 2,2.5). Tuttavia, « prima che venga l'ora delle genti è necessario che si compia la promessa di Dio e la salvezza venga offerta a Israele: bisogna che il Servo di Dio versi il proprio sangue per le moltitudini »[48].

4.3. IL CRISTO E LA CHIESA

L'incontro con il Crocifisso Risorto segna il nuovo inizio del movimento cristiano nella storia: la Chiesa, presente nella

volontà e nell'opera del Gesù terreno, viene a realizzarsi pienamente nella forza e nella luce della riconciliazione pasquale. Essa diventa la protagonista della missione che il Signore le ha affidato di essere nella storia il popolo di Dio escatologico, in cui — fra il già della prima venuta e il non ancora del suo ritorno glorioso — lo Spirito porta a pieno compimento le promesse messianiche. Perciò, « nel Nuovo Testamento la Chiesa è presente dappertutto, anche là dove non diventa tangibile in concetti o immagini. Gli scritti neotestamentari sono scaturiti dal suo seno e testimoniano, nel loro insieme, della sua esistenza e della sua vita »[49]. In continuità con quanto il Gesù storico ha voluto ed ha fatto, la comunità della Nuova Alleanza si riconosce come l'Israele del compimento, non rinunciando però a chiamare a sé l'Israele del rifiuto (cfr. i discorsi degli Atti: 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32), anche attraverso la ricostituzione del gruppo dei Dodici (cfr. At 1,15-26), segno della ricostituzione delle dodici tribù negli ultimi tempi. Questa coscienza di essere il « vero Israele »[50] produrrà anche un giudizio di condanna dell'antico popolo eletto, colpevole di non aver riconosciuto il tempo della visita escatologica del suo Signore: « Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare » (Mt 21,43). Tuttavia, l'originaria scelta di Gesù a favore d'Israele non sarà dimenticata, come testimonia la riflessione di Paolo sul destino del popolo eletto e sulla fedeltà di Dio all'alleanza mai revocata (cfr. Rm 9-11). Anche l'ecclesiologia del Nuovo Testamento — espressione della coscienza che la Chiesa delle origini aveva di sé — si muove perciò nella tensione fra la continuità col popolo dell'alleanza e la novità del patto celebrato nella Pasqua di Cristo. Emergono così i tratti della comunità escatologica, che nella sua unità e articolazione si offre come alternativa al mondo, e tuttavia si sa inviata a servirlo come segno e strumento di riconciliazione per tutte le genti: l'immagine paolina della Chiesa Corpo di Cristo riassume questi tratti con straordinaria densità ed efficacia.

---

[47] Cfr. J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, o. c., 245-250.
[48] *Ib.*, 281.

---

[49] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 11.

[50] Cfr. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964³.

a) La Chiesa, comunità escatologica

Se in Gesù è apparso il Messia atteso da Israele, e se egli stesso si è consacrato alla « raccolta » del popolo di Dio dell'ultimo tempo, la comunità radunata dall'annuncio del Risorto e nella celebrazione della Santa Cena non può non avere di sé una coscienza fondamentalmente escatologica: essa sa di essere la « Chiesa di Dio » (cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13), che si raduna non in Galilea, dove pure erano avvenute le prime apparizioni pasquali, ma a Gerusalemme, perché è nella città santa che la fede giudaica riteneva dovesse compiersi la manifestazione definitiva del Regno promesso. Nasce così quella Chiesa madre gerosolimitana, che è in se stessa, col solo fatto di esistere, un segno della fede e della speranza escatologica delle origini cristiane. La Chiesa non nasce dunque dall'affievolirsi dell'attesa del Regno, da quel « ritardo della Parusia », che — in mancanza del ritorno di Cristo in gloria — avrebbe prodotto la ricerca dell'esperienza attuale della sua presenza nella comunità, nella sua fede e nel suo culto. Esattamente al contrario, la Chiesa pasquale nasce — in continuità con la volontà di Gesù — come popolo escatologico, Israele dell'ultimo tempo, che con la sua presenza, la sua vita e la sua opera intende mostrare al mondo che il Regno è già arrivato ed agisce, anche se sotto i segni umili dell'inizio e del progressivo sviluppo.

Questi segni sono visibili e riconoscibili agli occhi della fede: la comunità delle origini vede realizzate in sé le profezie dello Spirito, che ne annunciavano l'effusione come dono divino, che crea l'Israele escatologico (cfr. Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26s; 37,14; Gl 3,1s), e ne rende testimonianza. Perciò, nel discorso del giorno di Pentecoste Pietro annuncia alla folla proveniente da tutti i popoli il compimento delle profezie messianiche: « Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: ''Negli ultimi giorni, dice il Signore, effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni... Farò prodigi in alto nel cielo e segni in basso sulla terra...'' » (At 2,14-17.19; cfr. Gl 3,1-5). L'assemblea apostolica deve apparire per lo meno strana agli occhi di chi la os-

serva, se Pietro sente il bisogno di giustificarsi rispetto al sospetto di ubriachezza: già così essa si offre come la comunità «alternativa», in cui giungono a compimento le promesse di Dio, l'Israele escatologico.

È questa convinzione di trovarsi nel tempo del Regno che viene, che spiega l'assoluta sicurezza con cui la Chiesa delle origini convive con i numerosi fenomeni di guarigione miracolosa. Già nell'azione del Gesù storico e dei suoi discepoli ci sono guarigioni, segno dell'avvento del Regno (cfr. ad esempio Lc 9,1s). Ora esse sono all'ordine del giorno, tanto da entrare nella cronaca dei «sommari», tipici degli Atti: «Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (At 2,43; cfr. 5,12-16). Operano guarigioni Pietro e Giovanni (cfr. At 3,1-10; 9,32-35.36-43), Stefano (6,8), Filippo (8,6-8.13), Barnaba (15,12), Paolo (13,6-12; 14,3.8-18; 16,16-18; 19,11s; 20,7-12; 28,1-6.8-10), Anania (9,17-19). Solo un razionalismo presuntuoso ha potuto giustificare la svalutazione di un aspetto così caratteristico e determinante della Chiesa nascente: Paolo, l'apostolo della Parola, considera i carismi di guarigione alla stregua di quelli di profezia o di direzione (cfr. 1Cor 12,28), e vede i miracoli come componente costitutiva della predicazione della buona novella (cfr. 1Cor 2,4s; 2Cor 12,12; 1Ts 1,5). Di se stesso non esita a riferire con grande spontaneità di essere stato accompagnato da segni e prodigi: «Non oserei parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito. Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo» (Rm 15,18s). La buona novella dell'avvento del Regno in Gesù Cristo viene dunque annunciata dai miracoli, non meno che dalla parola: nell'abbondanza dei segni prodigiosi e nella naturalezza con cui se ne dà testimonianza traspare con evidenza la coscienza messianico-escatologica della Chiesa nascente.

Nell'orizzonte del rapporto di continuità e novità con Israele si comprendono anche le diverse accentuazioni date al compimento escatologico nel Nuovo Testamento: se la teologia lucana della storia della salvezza prolunga il «tempo della Chiesa», non lo fa certo per giustificare un'apocalittica non realizzata, ma perché vede la necessità che sia dilatato a tutti i popoli l'inizio escatologico, così manifestamente in atto a Gerusalemme

e nella predicazione apostolica grazie all'azione dello Spirito Santo. Se la teologia paolina sembra dare maggior valore al legame presente con Cristo, lo fa per riconoscervi quel compimento escatologico, che riguarda il popolo dell'alleanza e la sua apertura a tutte le genti, ora, nei suoi sviluppi e nel tempo finale, quando si compirà anche la reintegrazione d'Israele. Se la teologia giovannea pare privilegiare i temi dell'«escatologia realizzata», lo fa per accentuare — probabilmente proprio in polemica con la Sinagoga — il carattere messianico-escatologico di ciò che è avvenuto in Cristo. L'autore della Lettera agli Ebrei, che pur ama sottolineare il carattere peregrinante del popolo di Dio, ricorda che il compimento escatologico è già in atto (cfr. ad esempio 6,4s)[51]. Più che di un'attesa imminente, si dovrebbe parlare per la Chiesa del Nuovo Testamento di un'attesa permanente (si pensi solo al tema della «vigilanza»: Mc 13,34-37; 14,38; Lc 12,35s; Mt 25,13; 1Ts 5,6; 1Cor 16,13; Ap 16,15; ecc.), confortata e nutrita dall'esperienza del dono già ricevuto, attualizzata specialmente nella parola della fede e nella celebrazione della Cena del Signore. Insomma, per la coscienza escatologica della comunità delle origini «l'esistenza cristiana è inscindibilmente tesa tra i due poli di una salvezza già raggiunta in Cristo e di una salvezza ancora attesa, ma fondata sulla base della grazia già sperimentata e quindi attesa con certezza»[52].

In forza della sua consapevolezza di essere l'Israele del tempo messianico, la Chiesa nascente si presenta anche come comunità «alternativa»: in continuità con la prassi di Gesù in essa cadono i pregiudizi sociali, razziali, sessuali, che vigevano invece nella cultura del tempo[53]. Paolo vede in questa prassi alternativa un'esigenza imprescindibile del compimento escatologico, realizzato grazie a Cristo nella Chiesa: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi

secondo la promessa» (Gal 3,26-29; cfr. pure Col 3,10s). Che queste affermazioni non siano rimaste teoriche lo dimostra la vita stessa di Paolo: mosso dalla convinzione dell'avvenuto compimento della riconciliazione escatologica in Gesù Cristo, egli si batte perché la Chiesa non torni alla schiavitù di osservanze legali caratteristiche dell'antica alleanza, che creerebbero discriminazioni in essa fra giudei e pagani (cfr. At 15,1s e Gal 2,11-21). Al tempo stesso, però, Paolo si fa carico di soccorrere i giudeo-cristiani mediante la colletta per Gerusalemme, cui tanto si dedicherà (cfr. Gal 2,9s e 2Cor 8s), vedendo in essa una dimostrazione concreta dell'unità del popolo di Dio, radunato in Cristo. In rapporto alla discriminazione determinata dalla schiavitù, la lettera a Filemone dimostra come l'Apostolo concepisca la Chiesa quale modello di una società alternativa, in cui la fraternità abbatte tutte le differenze e crea uguaglianza nella comune esperienza del dono di Dio. Riguardo al superamento della discriminazione uomo-donna la Chiesa di cui Paolo ha esperienza conosce donne ritenute con i loro mariti «apostoli insigni» (Rm 16,7), donne «che hanno combattuto per il Vangelo» (cfr. Fil 4,2s), o che si sono sobbarcate alle dure fatiche del compito missionario, lavorando per il Signore (cfr. Rm 16,6.12). L'abbattimento delle discriminazioni cede il posto nella comunità escatologica a un reciproco integrarsi delle diversità per l'utilità comune: «In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,13).

---

[51] Cfr. R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, o. c., 130ss.

[52] *Ib.*, 132.

[53] Sulla prassi libera e liberante di Gesù nei confronti degli emarginati per motivi sociali e culturali e delle donne cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^6, 239ss.

Il carattere «alternativo» della Chiesa del Nuovo Testamento risplende però soprattutto nel primato della carità: la comunità escatologica è la Chiesa dell'amore. Certo, il comandamento di Gesù impegna i suoi ad amare tutti, anche i nemici (cfr. Lc 6,27s): tuttavia, conformemente all'idea della «raccolta» d'Israele come strumento perché si realizzi la riconciliazione dei popoli del tempo finale, la Chiesa nascente sa di dover vivere il precetto della carità anzitutto al suo interno, per irradiare poi nei rapporti rinnovati del popolo della nuova Alleanza la luce della riconciliazione messianica. «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). Questo spiega il valore attribuito ai rapporti di reciprocità (cfr. il risalto del pronome ἀλλήλων: Rm 12,10.16; 15,7.14.16; 1Cor 11,33; ecc.)[54]

---

[54] Cfr. G. Lohfink, *Gesù come voleva...*, o. c., 136ss.

e l'attenzione prestata alla correzione fraterna, che mostra con evidenza il significato ecclesiale che veniva riconosciuto alla colpa e l'importanza del ruolo della comunità nel processo di riconciliazione (cfr. Mt 18,15-17; 1Ts 3,12; 5,14; Rm 15,14; Gal 6,1; Gc 5,19s). La comunità escatologica è una comunione fraterna, dove nessuno deve farsi grande, ma al contrario riconoscersi solidale con tutti e a tutti uguale in dignità nella comunione del discepolato: «Voi non fatevi chiamare ''rabbì'', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). La ragione profonda di questa fraternità risiede nell'esperienza della figliolanza divina nello Spirito, effuso nella pienezza dei tempi (cfr. Rm 8,14-16; Gal 4,5-7). La sua espressione storica — continuamente richiamata da formule come «amarsi a vicenda» (cfr. Gv 13,14; 15,12.17; Rm 13,8; 1Ts 4,9; 1Pt 1,22; 1Gv 3,11.23; 4,7.11.12; ecc.), «amare i fratelli» (cfr. 1Gv 3,14), «amare il fratello» (cfr. 1Gv 2,10; 3,10; 4,20.21) — rende visibile la comunità escatologica, e ne fa quel centro di irradiazione, che per amore del mondo e al servizio di tutti appare «alternativo» alla prassi degli ordinari rapporti sociali: così ce la mostrano ad esempio i sommari degli Atti (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), evidenziando come proprio questa prassi di comunione attraesse simpatie e nuove adesioni alla Chiesa. Per le origini cristiane l'essere «alternativi» al mondo non è frutto di orgoglio e di disprezzo, ma di quella coscienza escatologica, per la quale il popolo di Dio degli ultimi tempi deve risplendere come l'Israele messianico per attrarre a sé il «pellegrinaggio dei popoli».

b) *La Chiesa in missione*

La consapevolezza di essere la comunità escatologica sta anche alla base dello spirito di servizio e di missione, che caratterizza la Chiesa del Nuovo Testamento: essa deve porsi come segno per i popoli, vero Israele degli ultimi tempi, in cui i credenti venuti dai pagani sono diventati «concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù» (Ef 2,19s), «la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo» (Ef 2,14). La missione dei «santi» consiste nel «far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'uni-

verso, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore » (Ef 3,9-11). Si comprende allora come la più alta forma di sensibilità al compito missionario è nella Chiesa del Nuovo Testamento l'insistenza che in essa ricorre sul tema della santità. Come l'antico Israele deve essere santo, cioè separato per Dio, perché Dio a sua volta si è destinato a lui nell'amore di elezione che sta alla base dell'alleanza (cfr. Lv 20,26), così l'Israele escatologico è un popolo di consacrati, inviati nel mondo proprio in forza della loro santificazione nella verità (cfr. Gv 17,14-19): i cristiani sono i « santi », anzitutto nella chiesa madre gerosolimitana, centro di irradiazione della salvezza escatologica (cfr. Rm 15,25.26.31; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1; 4,22), e poi dappertutto (cfr. Rm 1,7; 16,15; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; ecc.). Santificata nel battesimo (cfr. Ef 5,26), formata da chiamati alla santità (cfr. 1Ts 4,3), la comunità escatologica è tempio santo di Dio (cfr. 1Cor 3,17), costruita sulla radice santa d'Israele (cfr. Rm 11,16s). La Chiesa è il popolo santo: « Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce » (1Pt 2,9). È così che la Chiesa diventa segno fra i popoli (cfr. At 15,13-18, che rinvia ad Am 9,11s), comunità di discepoli, che fa discepoli gli altri (cfr. Mt 28,19).

La tensione a risplendere come segno per i popoli si riflette anche nelle esigenze della vita interna della comunità, che, articolata nella varietà dei carismi e dei ministeri, è chiamata a vivere tutto all'insegna del primato della carità e del servizio, proprio per essere luce delle genti. Che la comunità conosca forme di governo e di autorità risulta già chiaro dalla continuità in cui essa si riconosce col popolo dell'antica Alleanza: l'idea di una Chiesa invisibile, costruita nelle anime, senza pastori responsabili del gregge del Signore, è totalmente estranea alla fede e alla prassi del Nuovo Testamento. Come mostra già la scelta dei Dodici e l'insieme dei poteri ad essi confidati, come sottolinea in particolare il ruolo di Pietro continuamente evidenziato, sia prima, che dopo la Pasqua, la Chiesa delle origini riceve dal Suo Signore dei capi, dotati di un ministero di presidenza, che implica insegnamento e guida della comunità, con l'autorità di escludere o ammettere in essa. Il titolo di « apostolo » (presente

79 volte nel Nuovo Testamento, per lo più in Paolo e negli Atti)[55] designa chi — ricevute dal Signore stesso l'autorità e la missione (cfr. Lc 24,48; At 13,31; 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,39) —, lo rappresenta nel senso forte di ri-presentarlo: « Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (Mt 10,40; cfr. Lc 10,16; Gv 13,16; ecc.). Paolo ha una marcata coscienza della sua identità di apostolo e dell'autorità che essa comporta (cfr. Rm 1,1; Gal 1,1s; ecc.): egli ha visto il Risorto (cfr. 1Cor 9,1) e ha ricevuto da lui la missione di essere suo testimone (cfr. Rm 1,5; Gal 1,16). Anche se si riconosce l'ultimo degli apostoli (cfr. 1Cor 15,9), si dichiara uguale a loro (cfr. 1Cor 9,5; Gal 2,6-9) e guida con autorità le sue comunità. Tuttavia, lo fa in uno stile di servizio e di amore, testimoniato già dalle sue lettere, così personali e coinvolgenti, spesso esplicitando la sua intenzione di esercitare la propria autorità nella carità: « Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi » (2Cor 1,24; cfr. 8,8).

L'autorità viene così a presentarsi nella coscienza escatologica della Chiesa nascente come servizio della comunione, in continuità con l'insegnamento e la prassi di Gesù: « Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,42-45). Il primato della carità si esprime nella guida della comunità, ispirando una novità di rapporti tale, che chi è grande si fa servo e chi è primo ultimo. In tal modo, l'esercizio dell'autorità sta sotto l'urgenza della missione: servendo nell'amore la comunità l'apostolo sa di rendere visibile in essa la città santa, verso cui è attratta l'attesa dei popoli; privilegiando il servizio, egli annuncia concretamente l'alternativa offerta alla storia dall'avvento del Regno di Dio in Gesù Cristo. È così che i carismi

e i ministeri, presenti nella Chiesa del Nuovo Testamento, convergono nell'unità, pervasi come sono dalla tensione escatologica, che in tutti suscita l'esigenza di far risplendere nella Chiesa dei santi la luce dell'Israele finale, riempito — secondo le profezie — dallo Spirito del Signore: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11).

---

[55] Difficilmente si può sostenere la connessione con l'istituto ebraico dello *shaliah*, che è l'incaricato autorevolmente rappresentativo del suo mandante, sia per le differenze con l'idea di apostolo in quanto inviato di Gesù Cristo, sia perché la testimonianza rabbinica in proposito è tardiva, forse elaborata in polemica con gli ''apostoli'' cristiani: cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, o. c., III,2.

c) *La Chiesa « Corpo di Cristo »*

L'immagine che più di ogni altra trasmette la novità dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento, riassumendo in sé i tratti tanto della comunità escatologica, quanto della comunità tutta carismatica e ministeriale, unificata nella missione dell'Israele finale, è quella della Chiesa « Corpo di Cristo », « il frutto più maturo del pensiero ecclesiologico neotestamentario »[56]. La « comunità di discepoli », che, « insieme con Gesù, costituiva una società alternativa, rappresentante simbolicamente l'Israele nuovo e rinnovato »[57], e quella formata dagli stessi discepoli, trasformati dall'incontro col Risorto, radunati ed inviati da Lui come « popolo di Dio » escatologico, si caratterizzano per il rapporto a Colui che ha compiuto la « raccolta » d'Israele, il Profeta galileo, costituito Signore e Cristo: perciò, non senza motivo ad Antiochia per la prima volta i discepoli saranno chiamati « cristiani » (cfr. At 11,26). Questa relazione fondante al Crocifisso Risorto è immediatamente significata dall'idea della Chiesa « Corpo di Cristo »: l'intuizione affiora e si sviluppa nella prima lettera ai Corinzi (6,15-17; 10,17; 12,12-27), si riscontra in quella ai Romani (12,4s), ma conosce la sua piena elaborazione nelle lettere ai Colossesi ed agli Efesini. In tal modo l'idea testimonia al tempo stesso l'evoluzione e la continuità della coscienza che le Chiese degli apostoli avevano di sé, dalle origini alla fruttificazione matura dell'eredità paolina[58].

Nello stadio più antico l'idea di corpo viene assunta a significare il rapporto dei membri della Chiesa fra di loro: sono essi a costituire il « corpo », inteso come un organismo sociale: « Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri » (Rm 12,4s). Ciò che viene sottolineato è che fra i membri esiste una complementarità tale, che essi sono in Cristo non una somma eterogenea, ma un vero « corpo »: ciascuno ha il suo dono e deve svolgere il ministero che gli è stato affidato, riconoscendo e rispettando quello degli altri nella permanente tensione all'unità, di cui il corpo ha bisogno per vivere. Esistenzialmente questa integrazione dinamica si esprime nella condivisione profonda della gioia e del dolore, dei beni e delle povertà: « Quindi, se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte » (1Cor 12,26s). Diventa così naturale per l'Apostolo associare il tema del corpo a quello della carità nel contesto dello stesso discorso: « La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, gareggiate nello stimarvi a vicenda » (Rm 12,9s; cfr. 1Cor 12,28-13,13). Si può discutere se sulla genesi dell'idea di « corpo » applicata da Paolo alla Chiesa abbia potuto giocare un ruolo la concezione biblica della « personalità corporativa », per la quale vi è un così profondo rapporto fra individuo e comunità, che l'individuo, pur rimanendo tale, è funzionalmente identificato con essa[59]: quello che è certamente nuovo è che l'immagine viene

---

[56] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento, o. c.*, 176. Sull'idea della Chiesa « Corpo di Cristo » cfr. la ricca indagine di G. Rossé, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da San Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986.

[57] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988², 209.

[58] Cfr. R. Brown, *Le Chiese degli Apostoli, o. c.*, 55ss (cap. III: « L'eredità paolina in Colossesi/Efesini: la Chiesa come Corpo di Cristo da amare »). Non è qui possibile presentare le diverse prospettive redazionali del Nuovo Testamento sulla Chiesa, come sono illustrate, sia pur in forma essenziale, in quest'opera e in altre dello stesso Autore, cui si rimanda, quali *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, sulla storia della comunità giovannea, e, in collaborazione con P. Meier, *Antiochia e Roma*, Assisi 1987, sulla Chiesa in questi due grandi centri delle origini cristiane.

[59] Cfr. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1968, 283ss (« Esempi di "personalità corporativa" nel Nuovo Testamento: il corpo mistico »). È H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49-61, il creatore della formula. L'influenza del-

caratterizzata dal rapporto con il Signore Gesù e dal principio ispiratore della carità che ne deriva.

La compenetrazione fra la comunità dei discepoli e il Corpo di Cristo trova piuttosto il suo luogo di origine e di espressione nella Cena del Signore: « Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (1Cor 10,16s). Ed è l'evento battesimale che fa dei molti l'unico corpo nello Spirito del tempo finale: « E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13). Si potrebbe perciò affermare che l'idea della Chiesa Corpo di Cristo esprime nel suo stadio più antico la coscienza della comunità escatologica di essere radunata dal Signore Gesù ed in Lui mediante gli eventi sacramentali da Lui stesso confidati al suo popolo: la Chiesa, corpo di membri diversi per carisma e per ufficio, unificati nell'amore, è la Chiesa eucaristica, frutto del Corpo di Colui che si è consegnato per amore nostro e ci ha raccolto nella comunione con sé nella potenza della sua resurrezione dai morti. « La *comune* partecipazione all'unico pane eucaristico e quindi al ''Corpo di Cristo'' opera l'unità della comunità come dell'''unico Corpo'' di Cristo... Sotto 1Cor 10,17 c'è l'idea che la comunità è ''Corpo di Cristo'' e risalta con forte realismo. Ciò che essa già è mediante il battesimo, in nuova maniera viene fondato e realizzato mediante l'eucaristia, specialmente riguardo all'unità: un unico Corpo, il Corpo di Cristo »[60]. In questo Corpo eserciteranno un ruolo peculiare di unità coloro che fungeranno da capo-famiglia del banchetto pasquale, al posto dei Dodici, cui il capo-famiglia dell'Ultima Cena aveva affidato il mandato di celebrare nel tempo il suo memoriale.

Lo sviluppo rappresentato dalla teologia delle lettere agli Efesini e ai Colossesi va anzitutto nel senso di una stretta identità

---

l'idea della necessaria solidarietà delle membra nel corpo, presente in Esopo e nel famoso apologo di Menenio Agrippa, può naturalmente aver giocato un suo ruolo nella genesi dell'idea paolina.

[60] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 181. Cfr. pure L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, o. c., 266ss. Proprio il radicamento eucaristico dell'unione a Cristo nel suo Corpo ci sembra escludere ogni ipotesi di identità mistica dei cristiani col Cristo personale: cfr. *ib.*, 272.

fra Cristo e il suo Corpo ecclesiale: come secondo la mentalità biblica il corpo di un uomo è l'uomo nel suo corpo, così la Chiesa è Cristo in essa. E come l'uomo sta al suo corpo, ponendosi in un certo senso come superiore ad esso e preminente in confronto ad esso, così Cristo è Capo della Chiesa, che è e resta a lui subordinata: « Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo » (Ef 1,22s; cfr. Col 1,18.24). « Questa supremazia di Cristo sul suo corpo, la Chiesa, però, non è soltanto quella del suo dominio su di essa, ma come capo del corpo Cristo è anche colui dal quale e in vista del quale il corpo ''cresce''... Egli è il fondamento imperituro della Chiesa e il suo fine permanente... è l'origine e la fine del suo dinamismo interiore »[61]: « Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità » (Ef 4,15s). La crescita del Corpo di Cristo si compie dunque nell'edificazione prodotta dall'amore fraterno: l'unione al Signore Gesù comporta l'unione agli altri discepoli, vissuta nella piena concretezza dei rapporti ecclesiali.

L'idea della Chiesa Corpo di Cristo implica tuttavia necessariamente quella di una relazione originaria e costitutiva fra Cristo e i suoi: è quanto la lettera agli Efesini esprime mediante l'immagine della Chiesa Sposa davanti allo Sposo e unita a lui: « E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata... Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! » (Ef 5,25-27.32). La Chiesa è l'amata, continuamente oggetto delle cure dello Sposo, cui essa corrisponde nella dedizione e nella reciprocità generosa e obbediente. È insomma la relazione d'amore fra Cristo e i suoi che costituisce la Chiesa, suo Corpo e Sposa, nella sua nascita, nella sua crescita, nella sua destinazione gloriosa. Lungi dall'essere una immagine astratta e generica, l'idea neotestamentaria della

---

[61] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 187.

Chiesa Corpo di Cristo si nutre dei rapporti personali concreti di fede e di carità dei discepoli col Signore Gesù e fra di loro.

C'è infine un aspetto dell'idea di « corpo » che le lettere agli Efesini e ai Colossesi esplicitano in rapporto a Cristo e alla Chiesa: quello della manifestazione, dell'esteriorità irradiante, della presenza alla storia. Si percepisce anche qui la profonda continuità fra le idee di popolo di Dio e di Corpo di Cristo: « Il concetto di corpo di Cristo è una particolare determinazione della rappresentazione del nuovo popolo di Dio e non un pensiero che si ponga in concorrenza ad essa »[62]. In quanto suo Corpo, la Chiesa rende presente Cristo nel mondo, ne è anzi la « pienezza », che tutto è destinata a riempire: « La Chiesa... è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose » (Ef 1,23). Il carattere cosmico di questa prospettiva si collega all'idea della « raccolta » escatologica d'Israele e perciò della funzione che la comunità dei discepoli ha di irradiare la luce di Cristo su tutte le genti, per convocare tutti al banchetto del Regno: « Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo » (Ef 1,9-12). Il Corpo di Cristo dovrà insomma abbracciare Israele e le genti, superando ogni separazione dei due in un unico popolo, in un unico corpo: « Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia... per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo per mezzo della croce » (Ef 2,14.16). Nel Corpo, che è la Chiesa, si offre già l'inizio e la caparra del Corpo di Cristo escatologico, in cui la « raccolta » d'Israele, senso e destino profondo della missione del Figlio nella storia, troverà la sua realizzazione piena, finale[63].

---

[62] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, *o. c.*, 226.

[63] I vari aspetti qui presentati dell'idea neotestamentaria della Chiesa « Corpo di Cristo » sono richiamati in un efficace quadro d'insieme biblico-teologico in *Lumen Gentium*, 7.

5.

TEMPIO DELLO SPIRITO

La Chiesa dello Spirito Santo

« Popolo di Dio », da sempre voluto dal Padre nel suo disegno universale di salvezza; « Corpo di Cristo », costituito tale nella « raccolta » messianica d'Israele, compiuta dal Figlio mediante la predicazione e il mistero pasquale, la Chiesa è il « tempio del Dio vivente » (2Cor 6,16), in cui abita lo Spirito (cfr. 1Cor 3,16s), « tempio santo » edificato in Cristo « per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,21), il quale « continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo »[1]. La presenza dello Spirito nella comunità escatologica dell'alleanza è così intensa e diffusa, che perfino il corpo dei singoli credenti è detto « tempio dello Spirito Santo » (1Cor 6,19). In questo agire ampio e profondo dello Spirito Santo sulla Chiesa, per farne il « tempio del Dio vivente », è possibile distinguere aspetti diversi: in primo luogo, Egli la unifica nella comunione e nel servizio (Spirito e *comunione*); quindi, la guida e la sostiene nel tempo (Spirito e *tradizione*); infine, la rinnova e la santifica senza sosta mediante i santi doni, facendone la *comunione dei santi*, in cammino verso il pieno compimento delle promesse di Dio.

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. Cfr. l'intero numero. Per la rilevanza dell'approccio pneumatologico all'ecclesiologia cfr. ad esempio N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, con un ricco editoriale di A. Milano, *Spirito Santo e Chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto*, 5-61; E. Lanne (cur.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma 1970; H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968. Per una testimonianza patristica di altissimo livello cfr. l'insegnamento di Agostino: B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et comme source de communion*, in Id., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 159-172.

5.1. LA COMUNIONE DELLO SPIRITO SANTO

« La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo con tutti voi » (2Cor 13,13): queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si saldi strettamente alla κοινωνία, operata dallo Spirito Santo. Fondata sul forte parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi, questa interpretazione vede la « comunione » come dono specifico dello Spirito, analogo all'amore donato da Dio ed alla grazia offerta dal Signore Gesù. Peraltro, il contesto immediato, caratterizzato dall'insistenza sulla comunione fraterna, sembra favorire questo senso, per il quale la κοινωνία dello Spirito Santo non è la semplice « partecipazione », che ha come oggetto lo Spirito (genitivo oggettivo), ma la « comunione », che lo Spirito stesso suscita come artefice e principale agente di essa (genitivo soggettivo): « State lieti, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi » (2Cor 13,11). I due significati non si possono, tuttavia, contrapporre: la « κοινωνία dello Spirito Santo » è insieme la comunione allo Spirito e la comunione fraterna, da Lui prodotta, o, meglio ancora, è la comunione fraterna in quanto suscitata, nutrita e vivificata sempre di nuovo dal dono dello Spirito. Si potrebbe allora affermare che grazia, amore e comunione, riferiti rispettivamente al Cristo, al Padre e allo Spirito, sono aspetti diversi dell'unica « economia » della salvezza, che suscita la Chiesa voluta dall'amore del Padre, radunata dalla grazia del Figlio, espressa nella storia come « comunione », prodotta ed alimentata dallo Spirito di vita.

Si determina così l'esigenza di precisare che cosa significhi propriamente la « comunione » (κοινωνία), di cui parla il Nuovo Testamento[2]. Il termine ha un valore flessibile, piuttosto funzionale, per cui assume diverse colorazioni a seconda dei contesti in cui viene impiegato, e si offre perciò come particolarmente adatto ad evocare la ricchezza della vita della comunità cristiana delle origini. Si possono, tuttavia, individuare alcune accezioni fondamentali sulla base dei principali contesti teologici: la prima, per la quale la comunione si riferisce alla partecipazione alla vita divina; la seconda, per cui essa si esprime nella storia come comunione ecclesiale; la terza, in base alla quale i due aspetti risultano uniti in un rapporto quasi « sacramentale », che trova proprio nei sacramenti della nuova alleanza il suo luogo di realizzazione e di manifestazione più piena.

a) *La comunione con la vita divina*

La κοινωνία è anzitutto la partecipazione alla vita del Figlio, resa possibile dalla chiamata di Dio: « Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro! » (1Cor 1,9). Nel contesto dell'azione di grazie di fronte al dono sovrabbondante del Padre (vv. 4s) e nella tensione verso « la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo » (v. 7), la comunione al Cristo è il « già », che fonda e anticipa la speranza del « non ancora »: il genitivo che segue a κοινωνία indica Colui della cui vita si partecipa, designato con la ricchezza dei titoli pasquali (Figlio, Cristo, Signore) quasi a sottolinearne il carattere di oggetto centrale della fede e dell'attesa neotestamentarie. Che la partecipazione al Figlio sia frutto di un'esperienza concreta, vissuta nella comunità nata dall'incontro col Risorto e rigenerata continuamente dal memoriale della sua presenza, lo mostra lo stesso Paolo nel testo eucaristico della prima lettera ai Corinzi: « Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? » (1Cor 10,16). Anche qui il senso del genitivo riferito a κοινωνία sembra essere quello oggettivo: si tratta della partecipazione al corpo e al sangue del Signore, ribadita in opposizione alla comunione idolatrica. « Fuggite l'idolatria... Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?... I sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni » (vv. 14.18.20s). Dunque, la comunione eucaristica è anzitutto comunione al Cristo, da cui consegue il vincolo della comunione fraterna, che

fa della Chiesa il suo Corpo: « Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (v. 17).

---

[2] Cfr. per quanto segue specialmente P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972. Cfr. pure G. Panikulam, *Koinonía in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1979.

La comunione sacramentale alla vita del Signore Gesù si congiunge alla « comunione con le sue sofferenze » (Fil 3,10): la conformità a Cristo nella conoscenza della fede, nell'esperienza attuale della sua risurrezione e nell'attesa della futura, piena partecipazione ad essa, comporta la κοινωνία con i suoi patimenti, non solo nell'esistenza dell'apostolo, ma anche in quella di tutti i credenti (cfr. 1Pt 4,13). « La κοινωνία paolina riflette la teologia dell'“in Cristo”, della comunione con il Signore nella fatica e nella tribolazione, nell'oscurità del presente vissuto nella fede, non nella visione »[3]. Partecipare alla vita del Figlio non è dunque in alcun modo un'esperienza, che estranei dalla storia: al contrario, comunicando a Lui mediante il pane e il vino della Cena, il credente attinge quella vita nuova, che gli consente di portare con Cristo la croce della propria sofferenza e di partecipare alla passione del Signore a vantaggio del suo Corpo, la Chiesa (cfr. Col 1,24). Nel tempo del pellegrinaggio terreno, insomma, il discepolo mediante la comunione al Figlio può già partecipare della vita divina di Lui e del Padre: « La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1Gv 1,3). E questa vita di comunione, ricca di relazioni interpersonali, è frutto dello Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13): « Lo Spirito è, nel pensiero di Paolo, il vincolo più intimo e profondo della relazione personale tra il Padre e il Figlio e, quindi, tra Dio, il Cristo e i cristiani: egli è il principio attivo e dinamico della κοινωνία »[4].

Questa κοινωνία col Dio trinitario è la finalità dell'annuncio della buona novella, e si esprime nella comunione dei credenti fra loro: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi » (1Gv 1,2). Nata dalla fede nell'Evangelo (cfr. pure 1Cor 9,23), nutrita della comunione al banchetto eucaristico, espressa nella comunione fraterna, anticipazione della gloria futura (cfr. 1Pt 5,1), la κοινωνία è vera partecipazione alla vita del Dio di Gesù Cristo: « La sua potenza divina ci ha fatto dono

---

[3] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117. Cfr. pure E. Franco, *Comunione e partecipazione. La* κοινωνία *nell'epistolario paolino*, Brescia 1986.

[4] E. Franco, *Comunione e partecipazione*, *o. c.*, 138.

di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως), essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza » (2Pt 1,3s). « L'originalità della κοινωνία cristiana non consiste nel fatto che il vocabolo, nelle sue accezioni religiose, appaia solo nel Nuovo Testamento, quanto piuttosto nel fatto del costante riferimento alla realtà della rivelazione e dell'esperienza cristiana, pur nella varietà delle sue applicazioni. È infatti la presenza di Gesù, del suo corpo e del suo sangue, della sua sofferenza, del suo Spirito, del suo evangelo, del suo esempio e dei suoi comandamenti a qualificare teologicamente in senso cristiano l'uso di κοινωνία, sia laddove essa si riferisce direttamente al Cristo, sia laddove ha per contenuto più immediato la vita della comunità cristiana »[5].

b) *La comunione ecclesiale*

La κοινωνία, come partecipazione alla vita divina, si esprime e si verifica nella comunione ecclesiale: non si può essere in comunione con Dio e al tempo stesso camminare nelle tenebre. Camminare nella luce, e dunque uniti a Lui, vuol dire essere in comunione gli uni con gli altri: « Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri » (1Gv 1,6s). Anche se non vi è il termine, traspare qui con evidenza la realtà della Chiesa, comunione fraterna prodotta dalla comunione con Dio: è questo peraltro il tema dell'ecclesiologia giovannea. L'insistenza sulla relazione vitale del discepolo con Cristo, simile a quella fra il tralcio e la vite (cfr. 15,1ss), non giustifica alcuna supposizione di un « individualismo giovanneo »: al contrario, Giovanni vede la fraternità cristiana come frutto diretto della comunione con la vita divina realizzata mediante l'incontro col Signore Gesù. Questo aspetto emerge con particolare intensità nel cosiddetto motivo della « corrispon-

denza»: «La formula più corrente mediante la quale Giovanni dà espressione alla realtà escatologica della Chiesa è la semplice congiunzione "come" (καθώς). Essa non soltanto stabilisce un legame di somiglianza fra Cristo e i suoi discepoli, ma indica anche che ciò che è in Dio deve essere pure in coloro che gli appartengono»[6]. In altre parole, la comunione d'amore che lega il Figlio al Padre e agli uomini, è al tempo stesso il modello e la sorgente della comunione fraterna, che dovrà legare i discepoli fra loro: «I testi in καθώς, che affermano una corrispondenza ontologica fra le persone divine e la comunità cristiana, sfociano precisamente in un comando: "Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi" (Gv 15,12; cfr. 13,34); ovvero: "Che essi siano uno, come noi siamo uno" (Gv 17,21.22)»[7].

---

[5] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 114.

È qui che emergono con particolare vigore la presenza e l'azione dello Spirito Santo. La comunione, suscitata dall'accoglienza del Vangelo (cfr. 1Gv 1,3ss), frutto della grazia del Figlio e dell'amore del Padre e visibilizzata nell'amore reciproco, è «la comunione dello Spirito Santo» (2Cor 13,13): «La Chiesa è il luogo dell'azione divina sulla terra... Il legame permanente grazie al quale la vita del Maestro si prolunga in quella dei discepoli è costituito dallo Spirito»[8]. Questo legame costitutivo fra la comunione ecclesiale e lo Spirito Santo è stato percepito in termini chiarissimi dalla coscienza della fede sin dai tempi più antichi: «Dove c'è la Chiesa, lì c'è anche lo Spirito di Dio; e dove lo Spirito di Dio, lì la Chiesa ed ogni grazia; poiché lo Spirito è verità»[9]. È lo Spirito che realizza — nel senso profondo della comunicazione vitale — il principio della «corrispondenza»: nato dall'acqua e dallo Spirito (cfr. Gv 3,5), il discepolo è abitato da Lui per dimorare a sua volta in Dio: «Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito» (1Gv 4,13; cfr. pure 3,24). È grazie allo Spirito che i discepoli renderanno testimonianza al Maestro, lasciandone trasparire la presenza nella loro comunione: «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza» (Gv 15,26s; cfr. 1Gv 5,6). La testimonianza di Gesù è la comunione fraterna: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). Come sorgente d'acqua viva lo Spirito vivifica e rende diffusiva di vita l'esistenza del discepolo: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: "fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,37-39). La Chiesa giovannea è la Chiesa dell'amore, perché è la Chiesa dello Spirito, che genera la comunione dei discepoli fra loro e con Dio.

Questa visione della κοινωνία dello Spirito Santo non ha tuttavia nulla di idilliaco e di astratto: la comunità dei discepoli ben conosce la prova, che è soprattutto la presenza della divisione nella fede e perciò la lacerazione della comunione dell'amore, che da essa nasce[10]. Come la comunione esiste sin dall'inizio (cfr. 1Gv 1,1ss), così sin dall'inizio esiste la divisione: «Sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri» (2Gv 2,19). Tanto è grave la divisione nella fede, che il non comunicare con chi si è allontanato dalla dottrina che salva è un preciso dovere di chi crede alla Chiesa dell'amore e vuol vivere in essa (cfr. 2Gv 9-11). Questo spiega la «grande anomalia» della prima lettera di Giovanni: «Non c'è voce nel Nuovo Testamento che si levi con più eloquenza per patrocinare l'amore fraterno fra i cristiani d'ambo i sessi... Eppure la medesima voce è terribilmente aspra nel condannare avversari che sono stati membri della comunità e ora non lo sono più»[11]. In questa luce si comprende quanto forte sia il senso dell'autorità apostolica nell'ecclesiologia giovannea: il ruolo autorevole dell'apostolo «risiede esattamente e unicamente nel fatto che il suo insegnamento trasmette il Vangelo originale, riguardante il Cristo incarnato... Il vero, il solo rimedio contro l'eresia è il ritorno al Vangelo dei primi testimoni. Giovanni è il loro rap-

presentante nelle Chiese, di cui è responsabile. E questo fonda la sua autorità »[12]. La Chiesa dell'amore non è di meno la Chiesa della verità, intesa anzitutto come fedeltà al Vangelo affidato dal Signore Gesù ai suoi.

---

[6] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^{e} évangile et aux épîtres johanniques*, Genève 1970, 172.

[7] *Ib.*

[8] *Ib.*, 48.

[9] Sant'Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: PG 7,966 (Harvey 2,131): «Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas».

[10] Le tensioni e i dinamismi successivi in cui si delinea la comunità giovannea sono stati presentati efficacemente da R. E. Brown, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita della Chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.

[11] *Ib.*, 155.

Sulla κοινωνία nella fede, costitutiva della comunione ecclesiale, insiste peraltro anche l'ecclesiologia paolina: « Ringrazio il mio Dio ogni volta ch'io mi ricordo di voi, pregando sempre con gioia per voi in ogni mia preghiera, a motivo della vostra κοινωνία per la diffusione del Vangelo dal primo giorno fino al presente » (Fil 1,3-5). Ciò che Paolo qui evidenzia è non solo la fede che lo unisce ai Filippesi, ma anche la loro partecipazione all'opera dell'evangelizzazione (cfr. v. 6): la comunione fra i credenti non è statico possesso, ma impegno e dinamismo vitale per la causa del Vangelo. È quanto ribadisce lo stesso Apostolo scrivendo a Filemone: « La tua partecipazione alla fede diventi efficace per la conoscenza di tutto il bene che si fa tra voi per Cristo » (v. 6). La comunione nella fede è fondamento dei nuovi rapporti umani ispirati alla carità (cfr. pure v. 5), e si visibilizza nella comunione fra le diverse forme in cui l'unico servizio del Vangelo si realizza nella storia, espressione della comunione fra le diverse Chiese suscitate dalla predicazione (cfr. Gal 2,9, dove la reciproca recezione nella diversità fra gli apostoli viene sancita dal darsi la destra « in segno di comunione »).

Anche per Paolo la comunione della fede si oppone nettamente alla κοινωνία fra tenebre e luce: « Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l'iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente » (2Cor 6,14-16). Ed anche per Paolo la comunione dei credenti deve manifestarsi nella fraternità, animata dallo Spirito: « Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza (κοινωνία) di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti » (Fil 2,1s). Anche se in questo testo la « comunione di spirito » non sembra possa riferirsi direttamente allo Spirito Santo, risulta chiaro nella tradizione paolina che è lo Spirito a unificare la varietà dei doni e dei servizi nella Chiesa dell'amore: « E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,7.12; cfr. pure Ef 4,1-5). La fraternità cristiana nasce dall'essere costituiti figli dello stesso Padre dallo Spirito: « Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rm 8,14).

Un'espressione della comunione ecclesiale, particolarmente evidenziata nel Nuovo Testamento, è la solidarietà verso i più deboli e i più poveri: riveste qui un significato ecclesiologico di primo piano la colletta promossa da Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, segno esemplare della riconciliazione fra giudei e pagani. Essa viene definita significativamente κοινωνία (Rm 15,26): e quando Paolo ne dà le motivazioni teologiche, fondate principalmente sull'esempio di Cristo, che « da ricco che era, si è fatto povero » per noi (2Cor 8,9), il « prender parte » alla colletta (2Cor 8,4) si illumina nel suo senso profondo di « far parte », « condividere », tanto che i destinatari renderanno grazie a Dio per la generosità della κοινωνία esercitata verso di loro e verso tutti (2Cor 9,13; analogo è il significato di κοινωνία in Eb 13,16, con un più accentuato carattere liturgico cultuale del gesto di comunione solidale). Nella colletta non si realizza un semplice passaggio di beni, ma si esprime l'unità della fede, la comunione nell'amore, suscitata dallo Spirito Santo, che rende viva e presente la memoria del Cristo. La comunità cristiana, peraltro, dovrà essere caratterizzata sempre dalla sollecitudine per le necessità dei fratelli e dalla premura nell'ospitalità (cfr. Rm 12,13), dalla corresponsabilità per il sostegno di chi si dedica all'istruzione nella fede (cfr. Gal 6,6; Fil 4,10ss), dalla condivisione delle gioie e dei dolori (cfr. 2Cor 1,7; Eb 10,33; Ap 1,9), dalla cooperazione nel servizio del Vangelo (cfr. Fil 1,5.7). Anche così la Chiesa del Nuovo Testamento ci appare come comunione fraterna, Chiesa dell'amore, che visibilizza nella storia la comunione alla vita divina ad essa partecipata nello Spirito. Fondatamente, perciò, si può affermare che « l'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli »[13].

---

[12] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante*, *o. c.*, 61s.

[13] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 29.

c) *La Chiesa, sacramento di comunione*

I due aspetti della κοινωνία — quello teologico della partecipazione alla vita divina e quello ecclesiale della comunione fraterna — sono dunque inseparabili secondo la fede e la prassi della Chiesa del Nuovo Testamento. Si deve anzi affermare che il rapporto fra i due è necessario al punto, che senza l'uno non si dà veramente neanche l'altro: « L'aspetto visibile non è che la *manifestazione* e la *verifica* della ''comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo...''. La comunione con Dio fonda la comunione ecclesiale »[14]. L'aver parte al Cristo non solo non estranea i discepoli dalla storia, ma esige che essi testimonino a tutti la grazia in Lui conosciuta, insieme all'amore del Padre, che lo ha inviato, e alla comunione, frutto dello Spirito Santo. D'altra parte, la comunione fraterna non è per la Chiesa nascente opera del solo impegno umano, ma è riconosciuta come segno del tempo escatologico, dono del Dio vivo, che raduna i popoli nell'Israele finale, facendo risplendere in esso la luce del suo amore attraverso la verità dei rapporti fraterni di sollecitudine reciproca e di solidarietà.

Il primo sommario degli Atti esprime con grande efficacia la convergenza di questi aspetti, tanto che i tratti da esso enumerati come caratteristici della vita della comunità primitiva non vanno considerati isolatamente l'uno rispetto all'altro, ma quali dimensioni di un unico mistero di comunione: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna (κοινωνία), nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2,42). Ciò che colpisce in questo testo è anzitutto il fatto che l'uso del termine κοινωνία è qui assoluto: già questo dato mostra come il significato dell'espressione vada compreso alla luce del contesto, immediato e remoto. Un primo senso — confortato dall'affermazione di poco seguente: « Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune » (v. 44; cfr. pure 45 e 4,32.34-37) — rinvierebbe all'idea della comunione dei beni, idealizzata da Luca per esaltare la forza di attrazione della comunità nascente. Se invece si accentua il collegamento con la descrizione del v. 46 — « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore » — emergerebbe in primo piano l'idea di una comunione di fede, raccolta dalla predicazione, ed espressa nella celebrazione eucaristica. Infine, se si interpreta il v. 42 come conclusione dell'unità da esso costituita col versetto precedente, lì dove si presenterebbero gli effetti positivi immediati e più duraturi del discorso di Pentecoste, allora il senso prevalente sarebbe quello dell'unanimità, più volte sottolineata da Luca (cfr. At 1,14; 2,46; 4,24.32; 5,12)[15]. In realtà, la fluidità stessa dei collegamenti possibili mostra come il sommario degli Atti evochi una realtà viva, in cui tutti i vari aspetti giocano il loro ruolo: ecco perché non si deve troppo separare e distinguere fra l'insegnamento degli apostoli, la κοινωνία, la frazione del pane e le preghiere. Si tratta di accentuazioni dell'unica comunione, che nasce dalla fede suscitata dalla predicazione, si nutre dello spezzare del pane e delle preghiere, e si esprime nella carità fraterna e nel servizio. Siamo di fronte, insomma, alla descrizione della comunione della Chiesa nascente nella ricchezza dei suoi dinamismi interni e delle sue espressioni visibili.

Quello che merita però particolare rilievo è il fatto che questa descrizione si situa nel grande contesto dell'evento della Pentecoste: la discesa dello Spirito sulla Chiesa produce fra i suoi frutti la κοινωνία, così riccamente presentata. « Dal punto di vista della realtà Atti 2,42 non descrive la vita della comunità ecclesiale così come essa derivava dalla Pentecoste? Se la Chiesa è stata lanciata in quell'occasione nel mondo grazie all'avvento dello Spirito Santo, questo Spirito non anima forse la vita interna della Chiesa come quella esterna? »[16]. Si sa che gli Atti degli Apostoli presentano con una marcata ecclesiologia una non meno marcata pneumatologia: se essi da una parte sembrano fare spazio al tempo della Chiesa, dall'altra riempiono questo spazio aperto con l'azione specifica dello Spirito Santo. Si potrebbe allora concludere che la κοινωνία che vi è presentata è al tempo stesso il frutto e il segno dell'opera dello Spirito: la comunione ecclesiale potrebbe così essere intesa come il « sacramento » dell'azione dello Spirito Santo, la manifestazione visibile e il risultato della sua presenza efficace nell'Israele della « raccolta » escatologica. « Il tempo della Chiesa rappresenta un

---

[14] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117s.

[15] Una recensione documentata delle posizioni interpretative qui schematizzate è offerta da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 100-102.

[16] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo.* I. *Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1984^3, 62.

tempo di adempimento: da una parte l'effusione dello Spirito
a Pentecoste è l'evento escatologico annunziato dal profeta Gioe-
le, dall'altra è anche il compiersi della promessa fatta dal Si-
gnore sul punto di separarsi dai suoi di mandare loro "la potenza
dall'alto" (cfr. Lc 24,49; At 1,8). Questa investitura di tutta
la comunità da parte dello Spirito nel tempo dopo la Penteco-
ste ha per Luca un riscontro confrontabile nell'unzione perso-
nale del Messia da parte dello Spirito per il tempo della sua
attività terrena (cfr. Lc 4,14-18; At 10,38). Il tempo di Gesù
prosegue nel tempo della Chiesa, anzi questo sviluppa quanto
quello prometteva e proprio sulla base di quanto è successo tra
l'uno e l'altro: l'esaltazione di Gesù e il suo insediamento nella
potenza (cfr. At 2,34-36), come pure il dono dello Spirito »[17].
In questa luce, la Chiesa è la κοινωνία dello Spirito Santo non
solo nel senso di essere suscitata dalla sua azione nella parteci-
pazione alla vita divina del Padre e del Figlio, ma anche perché
in certo modo nella sua comunione fraterna ne è il volto reso
visibile agli uomini, il segno irradiante nell'amore ovvero il « sa-
cramento » della sua presenza e perciò della comunione trinita-
ria, offerta come grazia a tutti i popoli nel tempo della « raccolta »
escatologica dell'Israele eletto e amato per sempre.

5.2. LA COMUNIONE DELLO SPIRITO NEL TEMPO: LA TRADIZIONE

La κοινωνία dello Spirito Santo non ha solo una dimensio-
ne sincronica, quasi che si limiti a radunare i credenti in un'u-
nica ora del tempo: secondo la testimonianza del Nuovo
Testamento essa abbraccia tutti i tempi e rende possibile fra
le generazioni la comunione e la comunicazione nell'unico Si-
gnore. Lo Spirito appare come il garante della dimensione sto-
rica del mistero, Colui che ne assicura la distribuzione e la
realizzazione nella storia, il Soggetto trascendente dell'« econo-
mia » della salvezza. Grazie allo Spirito l'esperienza del Risor-
to, fatta dalla comunità apostolica alle origini della Chiesa, potrà

---

[17] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 74. Per la
concezione lucana del « centro del tempo » cfr. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit.
Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964^5.

sempre essere vissuta, in quanto trasmessa e attualizzata nella
fede, nel culto e nella comunione del popolo di Dio pellegrino
nel tempo. Questa trasmissione totale dei beni della salvezza,
che fa della comunità dei discepoli l'attualizzazione permanen-
te della κοινωνία dell'età apostolica nella forza dello Spirito,
è la *tradizione apostolica* di tutta la Chiesa, detta così perché
nasce dalla testimonianza degli Apostoli e della comunità dei
discepoli del tempo delle origini, registrata sotto la guida dello
Spirito Santo negli scritti del Nuovo Testamento, e ad essa con-
tinuamente si rapporta come alla sua norma e al suo fondamen-
to. Nello stesso tempo, per la forza dell'unico Spirito in essa
operante, la tradizione vivente costituisce il grembo fecondo della
recezione della Parola della salvezza per ogni tempo, il luogo
in cui continuamente si opera il passaggio dalla lettera allo Spi-
rito delle Scritture (*Scrittura e Tradizione nello Spirito*). Di que-
sta Tradizione è segno, garante e strumento privilegiato la
successione apostolica del ministero, in cui viene ad attualizzar-
si nel tempo la presenza del Cristo Capo, che opera la « raccol-
ta » dell'Israele escatologico: la tradizione ministeriale, perciò,
è tanto espressione della κοινωνία dello Spirito, quanto total-
mente al servizio di essa.

a) *La Tradizione apostolica della Chiesa*

Già nell'azione di « raccolta » dell'Israele finale è implicita
l'intenzione di Gesù di estendere i frutti della sua opera all'u-
niverso intero, abbracciato nella visione profetica del « pelle-
grinaggio dei popoli ». Il Risorto, poi, affida esplicitamente agli
apostoli (cfr. Mt 10,2) il compito di fare discepole tutte le na-
zioni, garantendo ad essi la fedeltà della sua presenza e del suo
aiuto fino alla fine dei tempi (cfr. Mt 28,19s). L'universalismo
della salvezza richiede, peraltro, che il memoriale della riconci-
liazione pasquale sia celebrato senza interruzione nella storia
fino al ritorno glorioso del Cristo (cfr. 1Cor 11,26). Colui che
attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù attraverso
il ministero apostolico dei capi-famiglia dell'Israele escatologi-
co e attraverso l'intera vita del popolo della nuova alleanza è
lo Spirito Santo: gli Atti degli Apostoli presentano dal vivo la
compenetrazione fra lo Spirito, gli inviati di Cristo e la comu-
nità da essi radunata ed espressa nel realizzare nel tempo la mis-

sione ricevuta dal Risorto. « Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso... » (Lc 24,48s). « Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra » (At 1,8). « Di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui » (At 5,32). L'invio apostolico si compie per opera dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani (cfr. ad esempio At 13,3s; 1Tm 4,14): e mentre in alcuni passi si dice che Paolo stabilisce i presbiteri nelle Chiese (cfr. At 14,23), altrove si afferma che è lo Spirito a costituire i pastori del gregge (cfr. At 20,28), in modo che l'azione dell'uno e l'azione degli altri risultano profondamente compenetrate. Nell'ora delle decisioni solenni per la vita della Chiesa, lo Spirito è presente a guidarla: « Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi... » (At 15,28). La Chiesa cresce e cammina così « nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo » (At 9,31).

È, comunque, l'intero Nuovo Testamento che dimostra l'inscindibile legame fra la nascita, l'esistenza e lo sviluppo della Chiesa e lo Spirito: lo afferma già con evidenza la più antica testimonianza scritta della fede cristiana: « Il nostro Vangelo non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione... » (1Ts 1,5). La predicazione della buona novella si compie « nello Spirito Santo mandato dal cielo » (1Pt 1,12), tanto che il ministero apostolico viene definito un « ministero dello Spirito » (2Cor 3,8) e la comunità da esso edificata una lettera scritta nei cuori « con lo Spirito del Dio vivente » (2Cor 3,3). La salvezza donata dal Signore viene realizzata e testimoniata dai doni dello Spirito: infatti, « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Ed è con l'assistenza dello Spirito che il « buon deposito » potrà essere custodito: « Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi » (2Tm 1,14). Sono soprattutto però le promesse del Cristo giovanneo che mostrano come la continuità fra la missione del Figlio e quella della Chiesa sia garantita ed attuata dallo Spirito: in analogia a Colui sul quale scende

e rimane lo Spirito e che battezza in Spirito Santo, il Figlio di Dio (cfr. Gv 1,33s), la comunità dei discepoli è ricolma dello Spirito e lo dona. Lo Spirito di vita è in essi come fonte d'acqua viva (cfr. 7,39), e sarà lui il Consolatore, che dimorerà presso di loro e in loro: « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi » (14,16s). Lo Spirito sarà per i discepoli la memoria di Gesù, il Maestro che insegnerà loro ogni cosa: « Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (v. 26). Così lo Spirito renderà testimonianza al Cristo e abiliterà i discepoli alla testimonianza (cfr. 15,26), ad esserne cioè al tempo stesso la memoria viva ed attualizzante e la profezia orientata al futuro[18]: « Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future » (Gv 16,13). Ed è infine lo Spirito Santo che opererà nel ministero ecclesiale della riconciliazione, sorgente sempre nuova di perdono e di vita: « Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi » (20,22s).

Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo attraverso le strutture ministeriali e la comunione fraterna della Chiesa, è ciò che in senso teologico si definisce la *Tradizione*: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale — il Signore Gesù, crocefisso e risorto e datore di Spirito Santo — a tutta la storia della comunità da lui radunata[19]. La Tradizione è la

κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la comunione da lui stabilita fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo nella sua Chiesa. « Non è possibile trovare alcuna verità, alcun fondamento alla dottrina cattolica della tradizione, se la si distacca dal supporto che essa professa di trovare nella teologia neotestamentaria dello Spirito »[20]. La Tradizione è la continuità organica dell'edificio in crescita, che è il Tempio santo, sempre sostenuto dal fondamento apostolico e tenuto insieme dalla pietra angolare, che è Cristo, e sempre vivificato dallo Spirito, per mezzo del quale Dio abita in esso: « Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,19-22).

---

[18] Sui due sensi della testimonianza nello Spirito cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. II. Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 50s. Sul rapporto fra Spirito e testimonianza cfr. M.-J. Le Guillou, *Les Témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

[19] Sul concetto teologico di « Tradizione » e sulla sua storia cfr. specialmente: Y. M.-J. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll.: 1. *Saggio storico*; 2. *Saggio teologico*, Roma 1964 e 1965; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma 1983²; A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Brescia 1978; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. B. 1962; J. H. Newmann, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967; K. Rahner - J. Ratzinger, *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970; M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito. Alle*

La tradizione è *apostolica* anzitutto nelle sue origini: « Dio con somma benignità dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio (cfr. 2Cor 1,20 e 3,16-4,6), ordinò agli Apostoli di predicare a tutti, comunicando loro i doni divini, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per

---

fonti della Chiesa, Roma 1979. Un importante contributo ecumenico fu costituito dalla IV Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Montréal nel 1963: P. C. Rodger - L. Vischer, *Scripture, Tradition and Traditions. The Report from Montréal 1963*, London 1964. La distinzione fra la successione apostolica del ministero ordinato e l'apostolicità di tutta la Chiesa era stata introdotta dalla Sezione III della Conferenza, sotto l'influenza di uno studio di E. Schlink, *Die apostolische Sukzession*, in *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 79-114 (= *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195). Cfr. pure in prospettiva analoga il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* (17.4.1974), in *Il Regno Documenti* 19 (1974) 421-425.

[20] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 207.

suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e uomini della loro cerchia, i quali, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annunzio della salvezza »[21]. Capi dell'Israele escatologico, i Dodici continuano la « raccolta » iniziata dal Signore, e lo fanno anzitutto trasmettendo fedelmente il dono ricevuto, che è la buona novella del Regno venuto agli uomini in Gesù Cristo. La comunità dei discepoli, che così nasce, si riconosce convocata dalla parola apostolica, fondata sulla testimonianza di coloro che per primi hanno fatto esperienza del Signore, guidata e istruita da essi e da quanti essi si assoceranno nel ministero della Parola e della comunione, impegnata a trasmettere ad altri se stessa come presenza attuale del Signore e del suo mistero pasquale nello Spirito. Lo mostra con efficacia questa antica testimonianza della fede cristiana: « (Gli apostoli) sul principio affermarono la fede in Gesù Cristo e stabilirono Chiese per la Giudea e subito dopo, sparsi per il mondo, annunziarono la medesima dottrina e una medesima fede alle nazioni e quindi fondarono Chiese presso ogni città. Da queste poi le altre Chiese mutuarono la propaggine della loro fede e i semi della dottrina, e continuamente la mutuano per essere appunto Chiese. In questa maniera anche esse sono ritenute apostoliche come discendenza delle Chiese degli apostoli »[22].

Ora, « ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede »[23]. La tradizione è il Vangelo vivo, annunciato dagli apostoli nella sua integrità, procedente dalla pienezza della loro esperienza unica e irripetibile, in quanto « trova la sua espressione tra i molti credenti, sotto l'influsso dello Spirito Santo che li vivifica: infatti per opera loro la fede viene comunicata agli altri... Si capisce da sé, dunque, che non è assolutamente possibile scindere la tradizione dalla vita stessa della Chiesa »[24]. La Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa.

---

[21] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 7.

[22] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* (200 circa), 20: *PL* 2,32.

[23] *Dei Verbum*, 8.

[24] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 51.

b) *Scrittura e Tradizione nello Spirito*

Per rispondere alle esigenze dell'annuncio e del continuo nutrimento della fede delle comunità già radunate, la testimonianza apostolica degli inizi venne messa per iscritto: il processo di trasmissione, redazione, e strutturazione formale da cui nasce la Scrittura del Nuovo Testamento si compie — nella convinzione profonda della Chiesa sin dalle origini — sotto l'azione dello Spirito Santo. Così, già la stessa elaborazione del testo neotestamentario è un'espressione della κοινωνία dello Spirito nel tempo: il soffio di Dio, presente e operante con segni potenti nella comunione della Chiesa nascente, agisce anche nell'ispirazione degli autori, che hanno redatto la Scrittura dell'alleanza nuova e definitiva. La coscienza dell'azione dello Spirito nella trasmissione della rivelazione è presente nella fede delle origini: la salvezza « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Le Scritture, che annunciano la salvezza in Cristo, sono ispirate da Dio: « Le sacre Scritture possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona » (2Tm 3,15s). E l'ispirazione di una scrittura profetica è una mozione dello Spirito Santo: « Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio » (2Pt 1,20s).

La Scrittura del Nuovo Testamento, redatta nella comunione dello Spirito Santo, che è la Chiesa, è dunque in se stessa un'espressione della tradizione vivente fondata sugli apostoli: più precisamente, essa costituisce il momento fontale normativo della tradizione apostolica. « La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio,

affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano »[25]. Unite nella stessa sorgente, che è l'evento Cristo e la « raccolta » dell'Israele escatologico da lui compiuta, al servizio della stessa comunità della salvezza, congiunte dall'unico Spirito, che attualizza nel tempo la stessa, unica sorgente di vita, Scrittura e Tradizione non possono essere né separate, né contrapposte: « La Tradizione è la vita dell'Evangelo e dello Spirito nella Chiesa. Non si può né distinguerla né opporla alla Scrittura: senza di essa la Scrittura non sarebbe giunta fino a noi, oppure ci resterebbe incomprensibile. La Tradizione è lo Spirito Santo che spiega l'Evangelo alla Chiesa. Ma d'altra parte senza la Scrittura la Tradizione non avrebbe norme né limiti: tutto potrebbe essere detto e vissuto, senza il controllo necessario di una Parola scritta »[26]. Un'unica corrente di grazia ricevuta e donata unisce Dio, Cristo, gli apostoli e le Chiese apostoliche, e quindi la Scrittura, registrazione ispirata del momento fondativo iniziale di questa corrente nella storia, e la Tradizione, continuazione viva del medesimo processo di recezione e trasmissione sotto la guida dello Spirito Santo: « Se la cosa sta così, ne consegue che si debba considerare vera solo quella dottrina che concordi con la dottrina delle Chiese apostoliche, madri e sorgenti della fede; perché senza dubbio essa comprende l'insegnamento che le Chiese ricevettero dagli apostoli, gli apostoli da Cristo e Cristo da Dio »[27].

Alla Scrittura spetta il primato sulla Tradizione, poiché essa registra l'unicità dell'esperienza apostolica sotto l'azione dello Spirito Santo: perciò su di essa la Tradizione deve costantemente verificarsi come sul suo fondamento normativo: « La tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli.

---

[25] *Dei Verbum*, 9. Sul rapporto fra Tradizione e Scrittura cfr. ad esempio le lucide riflessioni di P. Benoit, *Ispirazione e rivelazione*, in *Concilium* 1965, n. 4, 15-33.

[26] M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito*, *o. c.*, 61.

[27] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 21: *PL* 2,33. Cfr. pure 32: *PL* 2,45.

Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta »[28]. Tuttavia, è parimenti vero che i sensi profondi della Scrittura non si schiudono al di fuori della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo, che è la tradizione vivente. Questa convinzione è presente alla coscienza della Chiesa ininterrottamente nella sua storia: basti solo pensare al dato di fatto inequivocabile che è stata la Chiesa a fissare il canone delle Sacre Scritture, ammettendo in esso alcuni testi ed escludendone altri, tutti circolanti nelle comunità del II secolo, in base ad un discernimento di fede, che i credenti riconoscono guidato dallo Spirito Santo. Il Vangelo della salvezza, registrato nelle Scritture, vive dunque nella Chiesa in un modo così profondo, che la κοινωνία ecclesiale dello Spirito può farsi arbitro dell'autenticità di esse. È anzi in generale ad essa che spetta di determinare, sempre sotto la guida dello Spirito, la « regula fidei », il complesso dei contenuti fondamentali della fede apostolica e della prassi cristiana, norma e fondamento della predicazione e dell'insegnamento nel cristianesimo dei primi secoli[29]. Ireneo, alla fine del II secolo, non esita perciò ad affermare: « Se gli stessi Apostoli non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non bisognerebbe forse seguire l'ordine della Tradizione, da essi trasmesso a coloro ai quali affidavano le Chiese? Proprio a questo ordine hanno dato il loro consenso molte genti illetterate che credono in Cristo: esse possiedono la salvezza scritta ''senza inchiostro'' né carta ''dallo Spirito del Dio vivente nei cuori'' (2Cor 3,3), e custodiscono con grande cura l'antica tradizione »[30]. Esempi vivissimi del fatto che la tradizione vivente veniva intesa come fedele trasmettitrice e custode della fede e della comunione apostolica sono le liturgie di consegna del Simbolo, del Padre nostro o dei Salmi, in cui si esprimeva l'idea che la Chiesa genera figli per Dio consegnando loro la fede nell'esperienza dello Spirito, da lei ricevuta e vissuta[31].

---

[28] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 67.

[29] Cfr. V. Grossi, *Regula fidei*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1984, 2981s.

[30] *Adversus Haereses*, III, 4, 1s: *PG* 7,856 (Harvey 2,15). Per una presentazione del concetto di Tradizione in Ireneo cfr. H. Holstein, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968.

[31] Ricca documentazione su queste forme di *traditio* o *redditio* in Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 26-43. Ad esempio la tradizione della Chiesa napoletana all'inizio del VI secolo prevedeva per i catecumeni la *Traditio Psalmorum* alla III domenica di Quaresima, quella del *Pater* alla IV e la *Traditio Symboli* alla V: cfr. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* I/2, 2526.

Come rapportare, allora, in un'autentica obbedienza all'unico Spirito la testimonianza della Scrittura e la tradizione apostolica, intesa come l'insieme della vita ecclesiale, in cui si trasmette e si attualizza l'evento Cristo? Da una parte, la Scrittura giudica la Tradizione, perché ciò che essa contiene è la rivelazione da cui la tradizione vivente nasce e su cui essa si fonda: un asserto o una prassi in aperta contraddizione con la testimonianza della Scrittura non può certamente appartenere alla tradizione apostolica. D'altra parte, però, l'interpretazione delle Scritture potrebbe essere soggetta ad ogni arbitrio, se non vi fosse un criterio oggettivo su cui misurarla: la storia del cristianesimo insegna come l'autoevidenza della Parola di Dio, la pretesa cioè che essa si spieghi da sé (*Scriptura suipsius interpres*), possa essere usata per dimostrare tutto e il contrario di tutto[32]! Peraltro, la coscienza ermeneutica dei tempi moderni ha evidenziato come ogni interpretazione sia segnata dalla storicità, precisamente in quanto dipende dalla circolarità che si stabilisce fra l'oggetto da interpretare e il soggetto interpretante, segnato dai condizionamenti più diversi e mutevoli del suo particolare « punto di vista »[33]. La Tradizione, in quanto κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, dimostra qui la sua efficacia al servizio della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura: lì dove un'interpretazione della rivelazione esprime il consenso unanime degli interpreti della Chiesa nel tempo, essa ha titoli sufficienti per essere considerata parte della fede apostolica. È quanto sostiene il cosiddetto « canone leriniano », formulato da san Vincenzo di Lerins intorno alla metà del V secolo: « Nella Chiesa cattolica bisogna avere la più grande cura nel ritenere ciò che è stato creduto dappertutto, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*): nel suo significato vero e proprio, infatti, ''cattolico''... esprime ciò che racchiude l'idea di universalità »[34]. La comunione richiesta per riconoscere l'autenticità della tradizione deve essere dunque cattolica in senso plenario: « Ma questo avverrà, se noi seguiremo l'universalità, l'antichità, il consenso generale. Seguiremo l'universalità, se confessiamo come unica vera

fede quella che la Chiesa intera professa in tutto il mondo; l'antichità, se non ci discostiamo in alcun punto dai sentimenti manifestamente proclamati dai nostri santi predecessori e padri; il consenso generale, infine, se, all'interno di questa antichità, facciamo nostre le definizioni e le dottrine di tutti, o quasi tutti i vescovi e i maestri »[35]. Nella varietà e complessità della storia, in cui si è compiuta la rivelazione ed in cui si realizza la sua trasmissione, risplende l'unità cattolica della Chiesa nella sinfonia della tradizione vivente, segno e frutto della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo: « La domanda: Qual è la dottrina di Cristo? è sempre una domanda storica; essa significa: Che cosa si è insegnato nella Chiesa dal tempo degli apostoli? che cosa dice la tradizione *unanime e perpetua*? »[36].

---

[32] Cfr. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 272ss.

[33] Cfr. ad esempio H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985^2.

[34] *Commonitorium*, II, 5: *PL* 50,639 (l'anno è il 434). Cfr. Vincenzo di Lerino, *Commonitorio. Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, a cura di L. Longobardo, Roma 1994, 65.

Il « canone leriniano », tuttavia, non è privo di limiti: essi si presentano anzitutto nella difficoltà della sua applicazione: « Non è possibile... assumere le testimonianze della tradizione in maniera puramente materiale: devono invece essere valutate. Il fatto materiale di un accordo o di un disaccordo di maggiore o minore ampiezza non è sufficiente perché si possa parlare di *consensus*... Può accadere che il germe decisivo per l'avvenire non sia quello che appare oggi più manifesto, e che la linea di vita della fede non passi attraverso i grandi dottori in quel momento e in quel punto determinati »[37]. Inoltre, dell'idea biblica di ''testimonianza'' la regola dell'unanime consenso assume soprattutto l'aspetto di memoria attualizzante, molto meno quello di profezia anticipante: il rischio di chiusura alla novità non vi è assente. Se si pensa che la tradizione apostolica è anzitutto espressione della comunione dello Spirito nel tempo, e che questi è lo Spirito di vita, che soffia dove vuole, si avverte addirittura il pericolo di immobilismo, che una rigida applicazione del « canone leriniano » potrebbe comportare. Sensibile alla sinfonia della verità nella carità e tuttavia più legato al « già » che al « non ancora » dell'approfondimento credente della rivelazione, il criterio dell'unanime consenso può servire di ausilio e di indicazione nella determinazione del contenuto apostolico

---

[35] *Commonitorium*, II, 6: tr. it. 65s.

[36] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, o. c., 42.

[37] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, o. c., 302s. Sui limiti e le possibilità del « canone leriniano » cfr. pure G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. Latourelle - G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982², 399-405.

della fede e della prassi cristiane, ma non va isolato rispetto ad altri criteri fondamentali per il discernimento della verità nella tradizione apostolica: in particolare, il criterio del « sensus fidei » e del « consensus fidelium », quello della « recezione » e quello legato al « carisma di verità », affidato dal Signore al ministero d'unità della Chiesa.

Mentre il « canone leriniano » « è concentrato sul passato, il *sensus fidei* si rivolge all'*attuale* sensibilità trovata nell'intero corpo dei credenti. Qui ed ora lo Spirito Santo ne guida l'istintivo discernimento in materia di fede »[38]. La κοινωνία dello Spirito si manifesta nell'oggi della Chiesa attraverso questa « funzione di intelligenza della fede »[39], da Lui stesso suscitata e guidata nei credenti: « La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che le è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando ''dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici'' esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente ''alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi'' (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita »[40]. Nell'esercizio del *sensus fidei* la memoria attualizzante del Salvatore si congiunge all'apertura al nuovo, che Egli stesso dice alla Chiesa nei segni dei tempi e nell'esperienza dello Spirito: perché il discernimento prodotto sia autentico, è però necessario che il *consensus* abbia sempre un respiro cattolico ed eviti ogni chiusura settaria. È per questo che il criterio del *sensus fidei* non può essere utilizzato in forma assoluta, ma va determinato alla luce dei rapporti vitali con la totalità della Chiesa nel tempo e con la sua comunione articolata, in cui la tradizione apostolica si lascia riconoscere e precisare.

In quanto realtà viva, vivificata dallo Spirito nel tempo, la κοινωνία ecclesiale nella fede può conoscere sviluppi ed appro-

fondimenti, che nulla tolgono alla fondamentale unità e completezza del dono della rivelazione, ma ne consentono la sempre più piena penetrazione da parte dei credenti: « La tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[41]. La conoscenza teologica, il ministero di unità in campo dottrinale e l'intelligenza spirituale, frutto dell'esperienza dello Spirito, non possono dunque essere separati, ma devono « cospirare » in una comune tensione di appropriazione consapevole del dono di Dio: i frutti di questa crescita articolata e complessa possono essere riconosciuti dalla Chiesa in particolare attraverso il processo vivo di discernimento e di assimilazione, cui si dà il nome di « recezione » (*receptio*)[42].

---

[38] G. O'Collins, *Criteri...*, o. c., 405.

[39] È la tesi dell'ampia e documentata ricerca di D. Vitali, *''Sensus fidelium''. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

[40] *Lumen Gentium*, 12.

In questo processo, per il quale il « corpo ecclesiale fa sua nella verità una determinazione che esso non s'è data da se stesso, riconoscendo così, nella misura dichiarata, una regola che conviene alla sua vita »[43], emerge il carattere profetico della testimonianza dello Spirito: è Lui a guidare i credenti all'intelligenza piena della verità e a far loro conoscere le cose future (cfr. Gv 16,13), facendo crescere la tradizione apostolica nella comprensione degli eventi e delle parole di salvezza in essa stessa trasmessi. Ciò che la fede e la vita della Chiesa recepiscono di quanto di nuovo ad esse viene proposto nell'intelligenza della rivelazione, può considerarsi parte del patrimonio della « tradizione apostolica », come invece va da essa escluso ciò che la stessa

---

[41] *Dei Verbum*, 8.

[42] Cfr. Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336 e, con più ampia documentazione, *La réception comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403. Cfr. pure E. Lanne, *La réception*, in *Irénikon* 55 (1982) 198-213; A. Houtepen, *Reception, Tradition, Communion*, in M. Thurian (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1983, 140-160; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 140-164 (con ricca bibliografia: n. 107).

[43] Y. Congar, *La ricezione...*, *o. c.*, 1307.

fede e la stessa prassi rigettano nel tempo come estraneo ad esse, anche soltanto lasciandone cadere ogni rilevanza: in questo senso, il criterio della « receptio » applica alla realtà ecclesiale nel suo insieme l'invito evangelico a riconoscere l'albero dai frutti (cfr. Mt 7,16-20; 12,33; Lc 6,43s). I fondamenti della recezione si rapportano allora alla duplice convinzione che « la Chiesa universale non può errare nella fede, e il consenso, l'unanimità è un effetto dello Spirito Santo e un segno della sua presenza »[44]: i frutti dello Spirito, insomma, si lasciano riconoscere specialmente lì dove la κοινωνία è realizzata ed espressa nel tempo e nello spazio (cfr. Gal 5,22). Lì è presente la tradizione apostolica.

Tuttavia, tanto il criterio del « consensus fidelium », quanto quello della « receptio » possono risultare di difficile applicazione: se essi danno ragione della possibilità di sviluppo della tradizione ben più che il « canone leriniano », suppongono non di meno un'opera di discernimento che non sempre è univoca, né inequivocabile. Ciò che non è recepito oggi, potrebbe esserlo domani, e ciò che il senso della fede riconosce al presente come vero, può non essere stato affatto tematizzato nel passato. Ecco perché nella comunione della Chiesa intera, custode e trasmettitrice della verità rivelata mediante la « traditio apostolica » sotto l'azione dello Spirito Santo, è necessario che ci sia un ministero, dotato del carisma di discernimento della verità per l'utilità comune: in quanto Parola viva la rivelazione è stata affidata a una comunità viva, che sotto la guida dello Spirito la ricevesse e la trasmettesse. E in questa comunità viva c'è chi — ripresentando il Signore Gesù, buon pastore — svolge la funzione di capo del corpo, perché esso cresca armonicamente articolato nell'unità di tutte le membra: « Non si dà rivelazione se non vi è un'autorità che stabilisca quello che ci è stato rivelato »[45]. « La teologia cattolica vede nell'ufficio il criterio della Parola: essa non conosce una Parola quasi ipostatica, autonoma e distinta dalla Chiesa, ma la Parola vive nella Chiesa, come la Chiesa della Parola — una relazione di reciproca dipendenza e rapporto »[46]. La « tradizione apostolica » di

tutta la Chiesa rinvia così necessariamente, per intrinseca esigenza di verità, alla « successione apostolica » del ministero.

---

[44] *Ib.*, 1329.

[45] J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845; edizione riveduta: 1878²), Bologna 1967, 98. Cfr. l'intera Sezione II del Capitolo II: 84-102.

[46] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 116. Cfr. l'intero Capitolo III: « L'ufficio ecclesiastico e l'unità della Chiesa »: 115-131.

c) *La « successione apostolica » del ministero*

« Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campagne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio »[47]. Questo testo della fine del I secolo descrive in maniera mirabile il processo di trasmissione dell'ἐπισκοπή dagli Apostoli ai loro successori: in forza della pienezza di potere concessagli in cielo e in terra (cfr. Mt 28,18-20), il Signore Gesù, l'inviato del Padre, ha inviato a sua volta gli apostoli a realizzare la « raccolta » dell'Israele escatologico, da lui iniziata, fino al compimento pieno del « pellegrinaggio dei popoli » ed al suo ritorno glorioso. Questo mandato — al di là dell'esperienza unica ed irripetibile che gli apostoli hanno avuto del contatto personale col Cristo — implica un servizio pastorale (« fate discepole tutte le nazioni... »), liturgico (« battezzandole... ») e profetico (« insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato »), garantito dalla vicinanza del Signore fino alla consumazione del tempo (« ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo »).

Nella fedeltà al mandato ricevuto, i Dodici dapprima integrano il loro numero con l'elezione di Mattia al posto di Giuda (cfr. At 1,15-26), quindi si vanno associando altri nelle funzio-

---

[47] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk 1,152.156).

ni loro affidate dal Cristo, perché continuino il ministero apostolico: così, Paolo — che pure è stato costituito apostolo direttamente dal Risorto (cfr. ad esempio Rm 1,1ss) —, confronta con loro il suo Vangelo (cfr. Gal 1,18), si preoccupa di trasmettere ciò che ha ricevuto (cfr. 1Cor 11,23) e ad essi — « ritenuti le colonne » — viene associato nella distribuzione dei compiti apostolici, insieme con altri (Barnaba: cfr. Gal 2,9). Come all'inizio della condizione di apostolo c'è una chiamata ed un invio del Risorto, così la chiamata e l'invio di altri, operati nella forza dello Spirito da parte di chi è già costituito nel ministero apostolico, saranno la via per la quale il ministero della ἐπισκοπή si andrà stabilendo nella Chiesa. Certo, la sua configurazione precisa si evolverà progressivamente rispetto agli inizi fino ad assumere la forma — già chiaramente attestata in Ignazio di Antiochia agli inizi del II secolo[48] — del triplice ufficio di vescovo, presbitero e diacono: questa evoluzione deve considerarsi analoga a quella che porterà a fissare il Canone delle Scritture, ed esattamente come questa implica l'autorità e il potere della Chiesa nel definire per l'avvenire le norme ad essa trasmesse dalla tradizione degli apostoli e il discernimento da essa operato fra una pluralità di esperienze e di forme carismatiche e ministeriali presenti nelle comunità cristiane delle origini[49].

Così, la successione nella funzione episcopale verrà ben presto ritenuta garanzia della perseveranza nella tradizione apostolica: il legame fra di essa e la comunità degli apostoli sarà inteso tanto nella linea della continuità storica, come mezzo che assicura il rapporto della comunione ecclesiale attuale a Cristo e la sua presenza in essa, quanto in senso spirituale, perché nella successione apostolica del ministero si riconoscerà un luo-

go privilegiato dell'azione e della trasmissione dello Spirito Santo[50]. Testimonianza di queste convinzioni è, ad esempio, nella seconda metà del II secolo, il testo seguente di Ireneo di Lione: « La tradizione degli apostoli, manifesta in tutto quanto il mondo, si mostra in ogni Chiesa a tutti coloro che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi. Ora essi non hanno insegnato né conosciuto nulla di ciò che costoro insegnano delirando. Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto misteri reconditi, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse. Volevano infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili in tutto coloro che lasciavano come successori, trasmettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo »[51].

---

[48] *Ad Magnesios*, 6,1: *PG* 5,668 (Funk 1,234); cfr. *Philad.* 4: *PG* 5,700 (Funk 1,266); *Smyrn.* 8,1.2: *PG* 5,713 (Funk 1,282).

[49] Cfr. fra la vastissima bibliografia: T. Böcker, *Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989; K. Kertelge (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Roma 1977; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: éveques, presbytres, diacres*, Paris 1971; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt a. M. - Bern 1982; E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971; E. Schweizer - A. Diez Macho, *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto*, Brescia 1980.

Ireneo — adducendo a motivo che sarebbe troppo lungo enumerare le successioni di tutte le Chiese (« omnium ecclesiarum enumerare successiones ») — si concentra quindi su quella « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo », indicando la tradizione della fede, che in essa giunge fino a noi dagli apostoli mediante le successioni dei vescovi: in tal modo la successione episcopale della Chiesa di Roma diviene il segno, il criterio e la garanzia della comunione ininterrotta della fede apostolica[52]: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principialità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa (*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[53]. La successione episcopale — verificata nella comunione con quella della Chiesa di Roma — è dunque il criterio della permanenza delle singole Chiese nella tradizione della fede apostolica e lo strumento attraverso il quale essa giunge a noi dalle origini: « Con questo ordine e con questa successione è giunta fino a noi la tradizione che è

---

[50] Cfr. il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., II: 422s.

[51] *Adversus Haereses*, III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,8).

[52] Cfr. L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[53] *Ib.*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

nella Chiesa a partire dagli apostoli e la predicazione della verità. E questa è la prova più completa che una e medesima è la fede vivificante degli apostoli, che è stata conservata e trasmessa nella verità »[54]. Analogamente attesta Tertulliano, a cavallo fra il II e il III secolo, in polemica con gli eretici: « Indichino le origini delle loro Chiese, elenchino l'ordine dei loro Vescovi che decorre per successione a partire dall'inizio, di modo che il primo Vescovo abbia per autore e predecessore uno fra gli apostoli o fra gli uomini apostolici, che sia stato costantemente accanto agli apostoli. Questo è il modo con cui le Chiese apostoliche dimostrano la loro autenticità »[55].

Secondo queste testimonianze della Chiesa antica l'apostolicità della comunione ecclesiale consiste senza alcun dubbio nella fedeltà alla fede e alla prassi degli apostoli, che a loro volta assicurano il legame storico e spirituale della Chiesa con Cristo: la successione apostolica del ministero episcopale, tuttavia, è la sola via che garantisca la fedele trasmissione della testimonianza apostolica. Quello che rappresentano gli apostoli nel rapporto fra il Signore Gesù e la Chiesa delle origini, lo rappresenta analogamente la successione ministeriale nel rapporto fra questa e la Chiesa attuale. Essa non è una semplice concatenazione materiale, ma lo strumento storico di cui si serve lo Spirito per comunicarsi agli eletti, consacrati vescovi per mezzo dell'imposizione delle mani e la preghiera di vescovi. Ne è testimone il rito dell'ordinazione episcopale documentato alla fine del II secolo da Ippolito Romano: « Sia ordinato vescovo chi è stato scelto da tutto il popolo... I vescovi, col consenso di tutti, impongano le mani sull'eletto, mentre i sacerdoti assistano senza far nulla. Tutti tacciano, ma preghino in cuor loro per la discesa dello Spirito Santo. Poi uno dei vescovi presenti, a richiesta di tutti, imponga la mano su colui che riceve l'ordinazione episcopale e preghi dicendo: Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo... effondi la potenza dello Spirito sovrano, che hai dato al tuo diletto figlio Gesù Cristo e questi ai santi apostoli... »[56]. La consacrazione episcopale appare dunque caratterizzata già nella seconda metà del II secolo da un elemento cristologico — la

continuità con Cristo stabilita mediante la successione del collegio episcopale a quello apostolico —, da un aspetto ecclesiologico — il ruolo della Chiesa nella scelta e nella recezione del vescovo —, e da un carattere epicletico — per cui tutto avviene nell'invocazione e nell'accoglienza dello Spirito Santo, che si effonde attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. « Lo Spirito di Cristo "tramanda" *se stesso* per la catena delle imposizioni delle mani, ed è giunto così fino a noi nella consacrazione episcopale »[57]. Anche la successione apostolica del ministero si presenta allora come un aspetto — certamente decisivo, in quanto di necessaria garanzia — della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo!

---

[54] *Ib.*, III, 3, 3: *PG* 7,851 (Harvey 2,12). Cfr. pure III, 4, 1: *PG* 7,855 (Harvey 2,15).

[55] *De praescriptione haereticorum*, 32: *PL* 2,44.

[56] Ippolito Romano, *Traditio apostolica*, 2: B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Paris 1946, 26s, e *La tradizione apostolica*, tr. R. Tateo, Roma 1979, 58ss.

Nell'unica comunione della tradizione apostolica, la successione del ministero è dunque lo strumento di cui si serve lo Spirito Santo per assicurare la continuità della Chiesa nella tradizione degli apostoli: l'apostolicità ministeriale, perciò, non solo non esclude, anzi al contrario implica ed esige l'apostolicità della fede, ponendosi precisamente al suo servizio come suo segno e strumento. A tal punto questa convinzione è presente, che alla successione nel ministero la Chiesa antica vede associato un « carisma certo di verità »: « Occorre obbedire a coloro che sono presbiteri nella Chiesa, a quelli che hanno ricevuto la successione dagli apostoli... quelli che con la successione dell'episcopato ricevettero un carisma certo di verità secondo il beneplacito del Padre »[58]. Ai vescovi attraverso la successione apostolica è affidato un ministero di unità della fede, che si esplica nel magistero autorevole di custodia della tradizione apostolica e di discernimento autentico di essa, grazie all'assistenza dello Spirito Santo: « L'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio »[59]. In particolare, al Vescovo della Chiesa di Roma, centro e criterio della comunione della fede apostolica, spetta il compito, sostenuto e garantito dallo Spirito, di confermare i fratelli nella fede in continuità col mandato conferito a Pietro (cfr. Lc 22,32), mediante la parola e la testimonianza autorevole. In quanto successore dell'apostolo, su cui come su roccia Cristo ha edificato la Chiesa, e vescovo della Chiesa consacrata dal martirio di Pietro e di Paolo, il Vescovo di Roma è la voce e il garante supremo della tradizione apostolica, e lo è nella κοινωνία dello Spirito Santo come vero « servo dei servi di Dio ».

Nella stessa unità della tradizione, d'altra parte, l'apostolicità di ministero deve continuamente verificarsi sull'apostolicità di dottrina: « Non si può accettare che una "successione apostolica" valida e una vera apostolicità possano essere giustificate dalla semplice validità formale »[60]. Al contrario, l'ortodossia è stata sempre normalmente considerata dalla Chiesa come condizione indispensabile della funzione ministeriale: « Non si è successori degli apostoli, se non restando nella fede degli apostoli »[61]. Si può affermare che « non c'è alcun vicariato degli apostoli — nel senso antico di una continuità e di una rappresentazione attuale —, alcuna successione, se non nella continuità della fede con essi »[62]. Sant'Anselmo riconosce che « i vescovi salvaguardano la loro autorità nella misura in cui concordano con il Cristo: ugualmente la perdono se sono in disaccordo con lui »[63]. E San Tommaso non esita ad affermare: « Ai profeti e agli apostoli noi crediamo in quanto il Signore ha dato testimonianza per loro coi miracoli... Ai loro successori crediamo solo nella misura in cui ci annunciano ciò che gli apostoli ci hanno lasciato nella Scrittura »[64]. Perciò, Scrittura, Tradizione e Chiesa — nella ricchezza della sua articolazione carismatica e ministeriale — non andranno mai separate nel discernimento della fede apostolica: « Noi crediamo all'insufficienza di queste tre realtà (diremmo pure alla loro inconsistenza) se si separano l'una dall'altra, e al contrario, alla loro implicazione reciproca, sotto la causalità dello Spirito Santo,

che è loro comune. Scrittura, Tradizione, Chiesa (ministero apostolico) rappresentano i mezzi, che Dio ha insieme disposto, sotto l'attività e l'influenza sempre attuale dello Spirito Santo, per comunicarci la rivelazione fatta una volta per tutte »[65]. L'unica κοινωνία dello Spirito nel tempo si esprime, così, in una « pericoresi » di aspetti, che fanno la complessità, ma anche la ricchezza, l'insondabile profondità, ma anche la bellezza, del mistero della Chiesa nella storia: « Chiesa, Vangelo e tradizione stanno insieme, o cadono insieme »[66].

---

[57] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 643.

[58] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236). Il testo è citato in *Dei Verbum*, 8.

[59] *Dei Verbum*, 10.

[60] Y. Congar, *Apostolicità di ministero e apostolicità di dottrina*, in Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 54.

[61] Papa Sisto III (432-440), *Epist.* 6, citata da Congar, *ib.*, 59.

[62] Y. Congar, *Apostolicità...*, *o. c.*, 67s.

[63] *Epist.* II,162: *Opera*, ed. Schmitt, t. IV, p. 35, l. 20s.

[64] *De Veritate*, q. 14 a. 10 ad 11um.

5.3. LA COMUNIONE DEI SANTI

La comunione, realizzata dallo Spirito Santo nel cuore dei credenti e fra di loro, è accostata sin dai tempi più antichi all'idea della *santità*: la Chiesa è la « communio sanctorum », la « comunione dei santi ». L'espressione si trova nel Simbolo, detto degli Apostoli, alla fine del secolo IV[67], subito dopo la menzione della « santa Chiesa »[68], e fa parte della sezione del Credo dedicata alla Terza Persona divina: vi risuona chiaramente l'eco della κοινωνία dello Spirito Santo, di cui parla il Nuovo Testamento (cfr. 2Cor 13,13). Il primo livello di significato della formula, dunque, è quello, implicito, ma fondamentale, che la riferisce all'opera del Consolatore: la « communio sanctorum » è anzitutto « communio Sancti »; Colui che è il Santo santifica i suoi; la santità può essere attribuita alla « communio », perché lo Spirito, santo e santificatore, santifica la Chiesa, unificandola nella comunione. Il termine « sanctorum », poi, rimanda ad altri due livelli possibili di significato: intendendo il genitivo come neutro, e perciò riferito alle realtà sante (i « sancta »), l'espressione viene ad indicare la partecipazione ai beni e ai mezzi della salvezza, e quindi ai sacramenti, specialmente al battesimo ed all'eucaristia. Qualora invece si dia al genitivo « sanctorum » il significato personale, la formula rinvia ai « santi », alle donne e agli uomini santificati dallo Spirito e alla loro comunione nel tempo e per l'eternità. I tre significati di « communio sanctorum » sono tra loro in un rapporto profondo ed inscindibile: è lo Spirito Santo che attraverso i santi doni edifica la « comunione dei santi ». « In realtà — il termine greco e biblico κοινωνία, tradotto in latino *communio*, impone di vedere le cose in tal senso — si tratta del diritto di partecipare ai beni della comunità di salvezza, in solidarietà con i membri di questa comunità »[69]. La Chiesa è santa, perché è la comunione di quanti sono santificati dallo Spirito attraverso la partecipazione ai santi doni, da Lui stesso vivificati, per la resurrezione della carne e la vita eterna[70].

a) *La comunione dello Spirito santificante*

Secondo il primo livello di significato, la formula « communio sanctorum » rimanda al fatto che è lo Spirito Santo a santificare la Chiesa, facendone la « comunione dei santi »: perciò essa può venir chiamata Tempio santo, in cui lo Spirito dimora e agisce (cfr. Ef 2,21; 2Cor 6,16; 1Cor 3,16s). Come è sceso sul Verbo incarnato, ungendolo e facendone l'Unto, così lo Spirito scende sui singoli battezzati e sulla Chiesa, ungendola della santa unzione: « È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2Cor 1,21). Perciò, « la Chiesa si può chiamare la continuazione dell'unzione di Cristo per mezzo dello Spirito Santo »[71]. Grazie a questa unzione i cristiani formano una sola cosa, una sola « mystica persona » in Cristo: « Cristo e le sue membra sono un'unica persona mistica, per cui le opere del Capo sono in qualche modo quelle delle membra »[72]. È l'idea paolina della Chiesa Corpo di Cristo, resa tale grazie all'opera dello Spirito Santo, che la arricchisce di doni diversi, e la unifica nella comunione e nel servizio: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito;

---

[65] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 346s.

[66] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 103.

[67] Cfr. *DS* 19: è il testo, di tradizione occidentale, della *Explanatio Symboli* di Niceta, vescovo di Remesiana.

[68] Tanto che è da alcuni ritenuta un'apposizione di essa: così ad esempio il bel commento del *Catechismo Romano* del Concilio di Trento: I Parte, art. 9, par. 4.

[69] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II, *o. c.*, 71.

[70] Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

[71] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 220.

[72] « Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum »: San Tommaso, *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11^{um}.

vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore... Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,4s.11-13).

La Persona divina dello Spirito, dunque, riempiendo i cuori delle tante persone umane, che formano la Chiesa, le santifica e le costituisce nell'unità del Cristo, misticamente prolungato nel tempo. La santità ontologica della Chiesa, la partecipazione cioè alla grazia dello Spirito Santo, è il fondamento indefettibile della sua esistenza e della sua comunione, ciò per cui la Chiesa è nella storia il popolo di Dio, il Corpo di Cristo, il Tempio santo: « Noi crediamo che la Chiesa è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato “il solo santo”, ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio »[73]. Come l'Incarnazione è il mistero dell'unica Persona divina nelle due nature, umana e divina, così la Chiesa è il mistero dell'unica natura umana, santificata dallo Spirito Santo, nella molteplicità delle persone, unite all'unico Signore, Cristo, in modo da costituire in Lui per la grazia del Suo Spirito una Persona in molte persone: « Nella formula “una persona in molte persone...” con l'espressione “una persona” si intende lo Spirito Santo e con l'espressione “molte persone” si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi »[74].

---

[73] *Lumen Gentium*, 39. Tutto il capitolo V della Costituzione è dedicato al tema dell'universale vocazione alla santità nella Chiesa.

[74] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 21. Mühlen ritiene che la formula ecclesiologica da lui proposta — « una persona (uno Spirito) in molte persone (in Cristo e in noi) » — « come esclude il nestorianesimo ecclesiologico (naturalismo), così esclude pure il monofisismo ecclesiologico (misticismo) » (*ib.*). In essa, infatti, la Chiesa vi appare come « il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi » (268).

Unificati dallo Spirito, i credenti partecipano della sua santità, sono « separati » da Lui e in Lui per Dio, e in questa partecipazione comunicano fra di loro e con Cristo, realizzando la comunione ecclesiale. Anche la santità della Chiesa è un aspetto della κοινωνία dello Spirito Santo!

L'idea della Chiesa, santificata e unificata nello Spirito fino a divenire una sola persona mistica, trova un suo corrispondente biblico nell'immagine della Chiesa Sposa. Paolo scrive ai Corinzi: « Vi ho promessi ad un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo » (2Cor 11,2). Nella tradizione paolina il rapporto sponsale fra Cristo e la Chiesa è chiarito nel senso che è Lui a santificarla nel suo amore: « Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata » (Ef 5,25-27). Questo lavacro purificatore, che fa della Chiesa la Sposa bella del Signore, è opera dello Spirito Santo: « Dio ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna » (Tt 3,5-7). Così lo Spirito, santificando la Chiesa, la unisce a Cristo come Sposa allo Sposo, realizzando in lei l'alleanza nuziale mediante la sua partecipazione al mistero pasquale del Signore, fino a che giungano a pieno compimento le promesse di Dio e si celebrino le nozze escatologiche dell'Agnello, quando la Sposa sarà pronta (cfr. Ap 19,6-8) e la Gerusalemme celeste scenderà dall'alto, « come una sposa adorna per il suo sposo » (Ap 21,2). Intanto, nel canto di invocazione e di lode della Chiesa santa, ininterrottamente « lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! » (Ap 22,17). « Le nozze sono state celebrate; la Chiesa è la sposa; ma non è ancora la sposa tutta pura che il battesimo inaugurava. È tentata, nei suoi membri peccatori, di unirsi ad altri sposi (cfr. 1Cor 6,15s). L'unione, che deve consumarsi in un solo spirito (Spirito) è ancora imperfetta. Bisognerà che la Chiesa viva anch'essa, da parte sua, una Pasqua di morte e di resurrezione mediante la potenza dello Spirito. Le sue nozze saranno perfette soltanto escatologicamente. Essa vi aspira. Possiede lo Spirito solo come primizia, come caparra. I gemiti che egli manda in noi verso il termine del Disegno di Dio (cfr. Rm 8,26-30) aspirano a questa consumazione»[75].

b) *La comunione ai santi doni*

La «communio Sancti» fa la Chiesa al tempo stesso ontologicamente santa, santificata da Lui e in Lui, ed esistenzialmente pellegrina verso il pieno compimento del dono di santità in essa posto. «Divenire ciò che è» sarà il compito della Chiesa nel tempo, in cammino verso la Patria. In modo particolare, la santificazione, che lo Spirito produce nel cuore dei fedeli e nella comunione ecclesiale, va compiendosi nella storia attraverso le parole e i gesti, in cui Egli comunica la sua grazia secondo la promessa del Signore. Queste sorgenti della santità della Chiesa, questi luoghi dell'incontro con Dio nel tempo, sono i sacramenti. Nella celebrazione sacramentale l'invocazione dello Spirito Santo sui doni da santificare (*epiclesi*) li trasforma, rendendoli santi e santificanti nella potenza di Colui, che li pervade: «L'epiclesi è una confessione liturgica, l'applicazione orante della teologia dello Spirito Santo... essa si colloca alla soglia di ogni comunione con Dio perché, secondo i Padri, non v'è accesso al Padre se non mediante il Figlio e non vi è accesso al Figlio, se non mediante lo Spirito Santo»[76]. Perciò, la «communio sanctorum» è anche, in senso proprio, «communio sacramentorum», comunione ai mezzi e ai doni della salvezza data da Dio in Cristo, attualizzata in essi dallo Spirito Santo. Nei sacramenti lo Spirito raduna la Chiesa nella concretezza delle diverse situazioni storiche e fonda la nuova prassi della comunità redenta: ripresentando in essi il mistero pasquale di Cristo, unica, vera sorgente di riconciliazione per gli uomini, il Paraclito suscita esistenze riconciliate e raccoglie il popolo dei credenti nell'unità e nella pace, donate dal Signore.

La santità della Chiesa trova, perciò, la sua fonte e il suo culmine nella celebrazione liturgica dei sacramenti: «La Chiesa è una ed attinge la sua santità dai sacramenti»[77]. La liturgia è «la grande pedagogia in cui impariamo ad acconsentire alla presenza della mancanza di Dio che ci chiede di dargli un corpo in questo mondo, compiendo così il sacramento in ''liturgia del prossimo'', e la memoria rituale di Gesù Cristo in memoria esistenziale»[78]. Alle sorgenti della liturgia il cristiano attinge la grazia della *sequela Christi*, per la quale dimora nella Trinità e ne esprime la vita di comunione, edificandosi in comunione con gli altri credenti come popolo di Dio nella storia, segno e strumento dell'unità dell'intero genere umano. Ed è ancora nell'evento liturgico che si manifesta il carattere intrinsecamente escatologico dei sacramenti, in quanto in essi la grazia si fa presente nel tempo come anticipo e caparra di eternità: in tal senso la liturgia, nella tensione fra il dono già ricevuto e sperimentato e la promessa non ancora compiuta, rivela in maniera pregnante come la santità nella Chiesa non sia altro che un anticipo della gloria nel tempo del pellegrinaggio, e la gloria nient'altro che la santità nel compimento della patria. «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore *finché egli venga*» (1Cor 11,26; cfr. Lc 22,18).

La convinzione che il popolo di Dio attinga ai sacramenti l'unione con Cristo, che lo costituisce come Chiesa santa nello Spirito, è stata espressa dai Padri con l'immagine della nascita della Chiesa dal costato trafitto di Cristo in Croce (cfr. Gv 19,34)[79]: nel sangue e nell'acqua che ne escono, sono visti i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, che generano e nutrono la Chiesa. Questo sgorgare ricorda, però, anche l'altro, promesso dal Cristo giovanneo, dell'acqua viva che viene da Lui nel cuore dei credenti, a loro volta resi sorgenti per gli altri: e quest'acqua è lo Spirito. «Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui» (Gv 7,39). Alla luce della complessa interpretazione patristica di questi testi, si può dire allora che «Cristo si manifesta come datore dello

---

[75] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II., *o. c.*, 66s.

[76] P. Evdokimov, *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia*, in *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, *o. c.*, 259s: cfr. tutto lo studio, 239-264. Sull'azione dello Spirito nei sacramenti cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. III. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1983, 223-284.

[77] «Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur»: Ottato di Milevi, *Contra Parmenianum Donatistam*, II,1: *PL* 11,941.

[78] L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino-Leumann 1990, 183.

[79] Cfr. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, in *Gregorianum* 13 (1932) 489-527. Cfr. pure H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971, 289-394 («Flumina de ventre Christi»).

Spirito, e lo Spirito è la sintesi di tutti i beni della redenzione messianica, che scaturiscono dal corpo di Cristo, ossia dalla sua "glorificazione", dalla morte in croce»[80]. E poiché questa glorificazione è ripresentata dal Paraclito nei sacramenti, sono questi la sorgente concreta dell'acqua viva, il sangue e l'acqua in cui è possibile nascere dall'alto e di nuovo alla santità, a cui i discepoli sono chiamati. Nello stesso tempo, i sacramenti rendono i credenti sorgente di grazia e di vita per gli altri, «santi» contagiosi di «santità»: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno» (Gv 7,38).

La certezza, che attraverso la comunione ai sacramenti la Chiesa generi essa stessa figli per Dio, divenendo sorgente di vita e di santità nello Spirito, è testimoniata nella teologia dei Padri dalla bellissima immagine della «Mater Ecclesia»[81]: essa esprime l'idea di una Chiesa che si realizza continuamente nel dono di sé, nello scambio e nella comunicazione dello Spirito dall'uno all'altro dei credenti, ambiente generatore di fede e di santità nella comunione fraterna, nell'unanimità orante, nella partecipazione solidale alla Croce, nella testimonianza comune, vera anticipazione della Gerusalemme celeste, «nostra madre» (Gal 4,26). «La Chiesa-Madre nella concezione protopatristica è il concetto centrale di tutto l'anelito cristiano»[82]: e la generazione alla vita santa, che lo Spirito compie nella celebrazione ecclesiale dei sacramenti, è quella che rivela la Chiesa come «mater semper in partu». La mediazione ecclesiale della salvezza è vista nella figura della Donna, che accoglie il seme divino e genera, nutre e alleva i suoi figli; la forma di questa mediazione è colta nel coinvolgimento di tutti i credenti, perché tutti i figli della Chiesa diventano a loro volta Chiesa Madre verso coloro che nascono alla salvezza. Nell'ambito della comunità, si situa il ministero, che, agendo come ripresentazione di Cristo ed espressione della paternità di Dio, assume i tratti dell'«elemento paterno, che rende possibile la maternità di tutti i credenti»[83]. L'esperienza della generosità materna della comunità spiega an-

---

[80] H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, *o. c.*, 294.

[81] Cfr. K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. (Bari) 1974, e H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1972.

[82] K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, *o. c.*, 110.

[83] *Ib.*, 218.

che l'amore, che a loro volta i credenti nutrono per chi li ha generati alla vita dello Spirito: la lode dell'amore cristiano alla Chiesa risuona costantemente nel mondo dei Padri. «I grandi della storia della Chiesa vivono nell'amore per la Madre Chiesa»[84]: essi la cantano come Madre dei viventi, Chiesa del dolore e Regina eterna.

La Chiesa è Madre dei viventi perché, come Eva dal primo Adamo, nasce dal costato del nuovo Adamo, morente in Croce: «Nel mistero della sua provenienza dal sangue del cuore di Dio si fonda la fecondità materna della Chiesa»[85]. Nello stesso sangue, reso presente nei sacramenti, la Chiesa è genitrice di vita nuova e piena nello Spirito. Essa è poi la Chiesa dei dolori, non solo a causa delle persecuzioni esterne, ma soprattutto per i tradimenti, i fallimenti, i ritardi e le contaminazioni dei suoi figli: «Essa rimane Chiesa del dolore, perché la "sicura libertà" per cui essa prega non si raggiunge mai sulla terra, e perché la storia con i suoi disinganni la riconduce continuamente alla Croce, quando essa diventa troppo entusiasta della terra»[86]. Nel dolore, confortato dalla grazia dei Sacramenti e dalla consolazione dello Spirito in essi diffusa, la Chiesa sostiene i suoi figli sofferenti e dà la vita per loro. La Madre dei dolori è, infatti, anche la Regina eterna, non solo perché attende la gloria, ma perché questa è già presente incoativamente nella «porta» della vita, che è il battesimo, nel «farmaco d'immortalità», che è l'eucaristia, nella pienezza dello Spirito, che è effusa in tutte le realtà sacramentali. Di qui viene alla Chiesa il senso cattolico della sicurezza della sua «santità»: anche se «casta meretrix», essa è e resta «luce che intercetta la luce del sole futuro e già ora la trasmette nella nostra oscurità»[87]. Perciò, a questa Chiesa i figli rimangono tenacemente attaccati, perché hanno bisogno di lei per essere generati ancora alla vita nei suoi sacramenti e realizzare così la santità, che è stata loro donata, attraverso tutto l'impegno della loro esistenza: «La Chiesa, l'amata, noi tutti la vogliamo amare. Noi rimaniamo incrollabilmente fedeli ad essa come ad una madre, che è così amorevole, così premurosa e benigna. Affinché con lei e per mezzo suo possiamo meritare di essere di casa presso Dio, Padre nostro»[88].

---

[84] H. Rahner, *Mater Ecclesia*, *o. c.*, 12.

[85] *Ib.*, 18.

[86] *Ib.*, 30.

[87] *Ib.*, 34.

c) *La comunione dei «santi»*

Quelli che lo Spirito ha raggiunto e reso partecipi della vita divina attraverso gli eventi sacramentali sono i «santi»: il termine è comune nel Nuovo Testamento per designare i credenti (cfr. ad esempio Rm 12,13; 15,26.31; 1Cor 1,2; 6,1s; Fil 1,1; 4,21s; Col 1,2 e 4; Ef 4,12; At 9,13.32.41; 26,10.18; Ap 13,7). La Chiesa, radunata dallo Spirito, è perciò detta a ragione la «comunione dei santi», delle donne e degli uomini, cioè, che fanno parte della κοινωνία dello Spirito Santo. Questa comunione è attuata incoativamente nel presente, ma tende al suo compimento finale, mentre già abbraccia coloro che hanno realizzato la loro ultima pasqua in Cristo: «Fino a che il Signore non verrà nella sua gloria e tutti gli angeli con lui (cfr. Mt 25,31) e, distrutta la morte, non gli saranno sottomesse tutte le cose (cfr. 1Cor 15,26-27), alcuni dei suoi discepoli sono pellegrini sulla terra, altri che sono passati da questa vita stanno purificandosi, altri infine godono della gloria contemplando chiaramente Dio uno e trino, qual è; tutti però, sebbene in grado e modo diverso, comunichiamo nella stessa carità di Dio e del prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria»[89].

La «communio sanctorum» è anzitutto la comunione dei discepoli del Signore, nella varietà dei carismi e dei servizi in essi suscitata dallo Spirito, e nella loro convergenza in vista della crescita comune: è la comunione della vita teologale e della corresponsabilità ecclesiale, vissuta nella reciproca accoglienza e solidarietà e nella sollecitudine verso i poveri. Le singole Chiese, in cui si attua l'unità della Chiesa universale, esprimono poi nella loro «communio» un ulteriore aspetto della «comunione dei santi», cooperando attraverso la comunione collegiale dei loro vescovi intorno al Vescovo della Chiesa, «che presiede nell'amore», alla testimonianza irradiante dell'unica fede, dell'unico Signore, dell'unico Spirito. La tensione di questa «comunione

---

[88] Quodvultdeus di Cartagine, Predica *Sulla professione di fede per gli aspiranti al battesimo*, III,12.13: *PL* 16,1200.

[89] *Lumen Gentium*, 49.

dei santi» al suo pieno compimento rientra nel senso stesso della missione del Figlio di raccogliere l'Israele escatologico, per suscitare l'atteso «pellegrinaggio dei popoli»: la «communio sanctorum» dovrà far risplendere sempre più la luce del santo Israele finale, perché giunga a compimento il disegno salvifico universale di Dio. Questo popolo santo, eletto ed amato da Dio, dovrà essere il segno a cui accorreranno i popoli, la nazione separata per Dio per divenire luce e salvezza per tutte le genti.

Tutta la comunità dell'alleanza è, perciò, inviata ad essere — con lo splendore della sua santità — appello e offerta di salvezza per i popoli in continuità con la missione degli apostoli: la «communio sanctorum» rivela l'aspetto dinamico dell'apostolicità della Chiesa. Il fatto che la Chiesa sia apostolica, cioè, «non significa unicamente che essa continua a confessare la fede apostolica, ma che essa è decisa a vivere secondo la norma della Chiesa primitiva, nata dai primi testimoni del Cristo e guidata dallo Spirito Santo, che il Signore le ha donato dopo la sua resurrezione. Le epistole e gli Atti degli Apostoli ci mostrano la presenza efficace dello Spirito nella Chiesa intera, non solo per quanto riguarda la sua diffusione, ma anche e più ancora nella trasformazione dei cuori: egli li rende conformi agli intimi sentimenti del Cristo... Quest'assimilazione ai sentimenti del Cristo e soprattutto alla sua morte sacrificale per il mondo è il significato ultimo di ogni vita che voglia essere cristiana, spirituale, apostolica»[90]. Alla permanenza nella fede apostolica deve dunque sempre congiungersi una continuità nella «sequela Christi», quell'«apostolica vivendi forma» per la quale la Chiesa attuale si sforza di vivere nella stessa novità di vita, nata dall'incontro con Cristo, di cui i primi testimoni della fede ci hanno lasciato memoria. Questa continuità nella vita apostolica si esprime anzitutto nella carità, effusa nei cuori dallo Spirito Santo, mediante cui la Chiesa rivela la luce della sua santità e fa risplendere la verità che salva[91]: «Dio ha largamente effuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato (cfr. Rm 5,5); perciò il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio»[92]. La carità, frutto dello

---

[90] Commissione Teologica Internazionale, *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., I,1 e 2: 522s.

[91] Cfr. le opere in collaborazione *De caritate Ecclesia. Il principio "amore" e la Chiesa*, Padova 1987, e *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Milano 1993.

[92] *Lumen Gentium*, 42.

Spirito, è la « forma » della Chiesa santa e apostolica, il suo principio vivificante e strutturante, la sua forza di unificazione e di irradiazione, ciò che la ordina dal di dentro al fine cui è chiamata, la santità [93].

Di questa carità — anima della « communio sanctorum » — è espressione altissima il « martirio », dove la testimonianza della fede apostolica è resa fino al dono della vita: la silenziosa eloquenza del sacrificio del martire, che va incontro alla morte per amore di Colui, che è la sola verità che salva il mondo, e per amore di coloro, per cui Cristo è morto, è cattedra ineccepibile della tradizione apostolica [94]. Nel martirio si offre con particolare evidenza l'identificazione mistica, compiuta dallo Spirito, fra Cristo e la Chiesa, « comunione dei santi »: « Il discepolo non è da più del maestro... è sufficiente per il discepolo essere come il maestro » (Mt 10,24s). « Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi » (Gv 15,20). « Saulo, Saulo, perché *mi* perseguiti? » (At 9,4). Nel martirio la morte risplende come aurora di vita, soglia che non interrompe l'unità di quanti, credendo, sono stati rigenerati nella comunione dello Spirito Santo.

Così, la « comunione dei santi », suscitata dal Consolatore ed espressa nella carità, viene a congiungere i « santi », impegnati nella storia, con quelli, che hanno già compiuto il loro esodo senza ritorno e vivono ora nella gioia della gloria di Dio. Ai pellegrini nel tempo questo aspetto della « comunione dei santi » è di modello e di aiuto: « L'unione di coloro che sono in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata, anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali. A causa infatti della loro più intima comunione con Cristo i beati rinsaldano tutta la Chiesa nella santità, nobilitano il culto che essa rende a Dio qui in terra e in molteplici maniere contribuiscono a una sua più ampia edificazione (cfr. 1Cor 12,12-27). Perché, ammessi nella patria e presenti davanti al Signore (cfr. 2Cor 5,8), per mezzo di lui, con lui e in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre, offrendo i meriti acquistati in terra mediante

---

[93] Cfr. P. Coda, *L'agápe come grazia e libertà*, Roma 1994, 136ss (« L'*agápe* "forma" dell'identità e della missione della Chiesa »). Sulla « caritas forma virtutum », in quanto le ordina al loro fine ultimo, cfr. San Tommaso, *Summa Theol.* II. II^{ae} q. 23 a. 8.

[94] Cfr. il bel testo di *Lumen Gentium*, 42. Cfr. poi M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, in *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 151-175; K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1965.

Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1Tim 2,5), servendo al Signore in ogni cosa e dando compimento nella loro carne, a ciò che manca alle sofferenze di Cristo per il suo corpo, che è la Chiesa (cfr. Col 1,24). La nostra debolezza quindi è molto aiutata dalla loro fraterna sollecitudine » [95]. E poiché sempre nuovamente il popolo dei pellegrini ha bisogno di questo aiuto, la Chiesa non ha mai cessato di riconoscere e proclamare dei « santi », sotto la guida e con l'assistenza dello Spirito di santità, nella comunione vissuta della fede, della speranza e della carità.

Le motivazioni di questa prassi risiedono anzitutto nella convinzione che, se « la gloria di Dio è l'uomo vivente » (« gloria Dei vivens homo »: Sant'Ireneo), riconoscere il pieno compimento della vita e dell'amore in una creatura umana, per fragile e limitata che sia, significa confessare le meraviglie del Signore nel suo popolo. Dio è glorificato nei suoi « santi », in cui risplendono volti diversi dell'unica, inesauribile bellezza dell'Eterno. Il santo dimostra, poi, come la « visione di Dio sia la vita dell'uomo » (« vita hominis visio Dei »: Sant'Ireneo), rivela cioè come la grazia, ricevuta nella comunione della Chiesa, apra al cuore umano straordinarie potenzialità, consentendo alla persona di realizzare in pienezza il desiderio del Dio vivente, inscritto nella profondità del suo essere. La santità manifesta le infinite possibilità, cui Dio chiama l'uomo: e se la Chiesa non si stanca di proclamare i « santi », lo fa anche per ricordare all'uomo le sue potenzialità nascoste ed inesauribili, i sentieri così vari e diversi lungo i quali può costruire se stesso, denunciando in tal modo la miopia di ogni pregiudizio ideologico che voglia costringere gli esseri umani in schemi astratti, imposti perfino col potere. I « santi » sono, infine, le figure della speranza ecclesiale: in essi è già compiuto ciò che per il popolo dei pellegrini non è ancora realizzato. Essi sono la riprova che la promessa di Dio è senza pentimento e viene a realizzarsi nella vicenda umana: a chi è nel tempo dell'esilio, il santo testimonia la bellezza della patria, non per indurre a fuggire il tempo presente, ma per viverlo con spirito e cuore con la forza della speranza, che anche nel dolore presente sa tirare la pace e la novità del domani promesso. Così, è proprio dall'avvicendarsi dei tempi e dei bisogni, dei dolori e delle gioie della storia reale, che viene alla Chiesa lo stimolo a proclamare e venerare i « santi », voci dell'unica Parola di Dio, che in essi si è fatta evento, vita, condivisione, per parlare alle inquietudini e alle attese dei tempi.

---

[95] *Lumen Gentium*, 49.

Il luogo in cui la Chiesa fa particolare esperienza della « comunione dei santi » nel tempo e nell'eternità è la preghiera, specialmente liturgica: « Che gli apostoli e i martiri di Cristo, i quali con l'effusione del loro sangue avevano dato la suprema testimonianza della fede e della carità, siano con noi strettamente uniti in Cristo, la Chiesa lo ha sempre creduto, e li ha con un particolare affetto venerati insieme con la beata vergine Maria e i santi angeli, e ha piamente implorato l'aiuto della loro intercessione »[96]. Secondo l'ininterrotta tradizione della fede lo specifico della preghiera cristiana non è pregare *in* Dio, rivolgendosi nello Spirito per il Figlio al Padre[97]. È in questo movimento trinitario che la preghiera fa sperimentare la « comunione dei Santi », il vincolo profondissimo, cioè, che lega nello Spirito Santo non solo la Chiesa pellegrina a quella celeste, ma anche nel tempo presente l'intercessione degli uni a favore della sofferenza e del cammino degli altri: l'affidarsi alla Tutta Santa, la Vergine Madre Maria, il rivolgersi ai « santi », il chiedere l'aiuto della preghiera altrui e l'offrire con generosità la propria, lungi dal distrarre dalla contemplazione di Dio e dalla celebrazione della sua gloria, immettono più profondamente in esse[98]. La Chiesa, « comunione dei santi », trova così nella liturgia la sua più alta espressione e la sorgente sempre nuova, a cui rigenerarsi nella verità e nella pace della sua più profonda identità apostolica di « nazione santa », di popolo eletto per essere segno fra i popoli, perché — pregando *in* Dio — sperimenta la presenza vivificante dello Spirito, che grida in noi « Abbà, Padre » (Gal 4,6; Rm 8,15), e mediante Cristo ci unisce al Padre e fra noi nella comunione del tempo e dell'eternità.

---

[96] *Ib.*, 50.

[97] Cfr. specialmente W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, e C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965^4.

[98] Cfr. *Lumen Gentium*, 50.

PARTE SECONDA

« SANCTORUM COMMUNIO »

La forma trinitaria della Chiesa

6.

LA CHIESA COMUNIONE

La Chiesa viene dalla Trinità attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito ed è destinata alla Trinità, chiamata a celebrarne la gloria nel pellegrinaggio del tempo, fino a che giungano a compimento le promesse di Dio e Lui sia tutto in tutti e il mondo intero sia la sua patria. In questo « frattempo » fra l'origine e la meta, la Chiesa si struttura a immagine della Trinità, una nella diversità, comunione articolata nella reciproca inabitazione dei doni, dei servizi e delle Chiese: « Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito Santo opera la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo »[1]. La Chiesa « de Trinitate » è il popolo adunato dalla Trinità per la sua gloria, partecipe della sua vita divina e modellato sulle relazioni che uniscono le divine Persone nella loro distinzione e nell'insondabile unità del loro amore essenziale: « Così la Chiesa universale si presenta come ''un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo'' (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*) »[2].

A immagine e somiglianza di quanto avviene nella vita trinitaria, l'unità nella Chiesa fonda e alimenta ogni distinzione e articolazione particolare ed a sua volta di esse vive: l'unità ecclesiale è perciò detta « cattolica », in quanto attinge la pienezza e la totalità dell'essere ecclesiale (καθ'ὅλον significa appunto « secondo la totalità, l'interezza », e proprio così connota pure l'idea di universalità). Questa *unità cattolica* si esprime storicamente nella varietà delle sue concretizzazioni, comunicanti fra di loro in un rapporto di compenetrazione reciproca, analogo al mistero della mutua inabitazione delle Persone divine (« pericoresi »), tanto che la Chiesa universale si manifesta come comunione di Chiese, dalle quali e nelle quali essa esiste (« *communio ecclesiarum* »). « L'unità della Chiesa si fonda sulla pericoresi delle "Chiese", sulla pericoresi dell'ufficio episcopale, sulla compenetrazione del dinamico noi dalla molteplice vitalità che è in essa... »[3]. A questo mistero di unità partecipano anche in varia misura quelle realtà ecclesiali, che non hanno conservato la pienezza della comunione cattolica, e che pure ad essa sono intimamente unite secondo dei veri e propri « *gradi di comunione* ». Così la Chiesa si offre veramente come « icona della Trinità », sacramento vivo della dispensazione del suo amore nel tempo.

---

[1] Concilio Vaticano II, Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 2.

[2] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. La citazione è di San Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: *PL* 4,553 (Hartel III A,285). Sul valore della preposizione latina ''de'' in questa espressione, in quanto indicativa contemporaneamente della causa efficiente, formale e finale, cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1969, I, 87. Cfr. pure Ch. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La teologia dopo il Vaticano II* a cura di J. M. Miller, Brescia 1967, 154, ed E. Zoghby, *Unità e diversità della Chie-*[illegible] in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1967, 522.

6.1. L'UNITÀ DELLA « CATHOLICA »

È lo Spirito a realizzare l'unità della Chiesa "cattolica": come testimonia il Nuovo Testamento, la κοινωνία dello Spirito Santo (2Cor 13,13) abbraccia il tempo e lo spazio. Lo Spirito « realizza l'interiorità mutua del tutto in ciascuno, in cui consiste il senso cattolico... Lo Spirito fa sì che tutti siano uno e che l'unità sia moltitudine... Lo Spirito nella Chiesa è il principio della presenza del passato e dell'escatologico nell'attuale, quello che possiamo chiamare il "tempo sacramentale". Così lo Spirito fa la Chiesa *una*, secondo le dimensioni con cui noi la confessiamo tale e che sono le dimensioni del disegno salvifico di Dio »[4]. La pienezza del dono di riconciliazione e di unità, che è il mistero della *Catholica*[5], è dunque attuata nel tempo dall'opera del Paraclito, e si esprime in una ricchissima dialettica di unità e di molteplicità, di cui è segno e strumento l'eucari-

---

[3] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 235.

[4] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II. *Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 25.

[5] L'uso assoluto del termine a modo di sostantivo è attestato fin dal III secolo e sembra essere stato corrente fino al VII: cfr. H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1992^{2}, 23, n. 2.

stia, ed in un gioco di visibilità ed invisibilità, in cui viene propriamente a realizzarsi la natura sacramentale della comunione ecclesiale.

a) *L'unità « cattolica » del popolo di Dio*

La pienezza nell'unità, ovvero il mistero della *Catholica*, suscitato e vivificato dallo Spirito Santo, è il fondamento di ogni possibile distinzione, nella quale la stessa Chiesa universale storicamente si esprime e vive[6]: questa convinzione emerse vigorosamente nella scelta con cui il Vaticano II inserì la trattazione sul popolo di Dio subito dopo quella sul mistero della Chiesa ed anteriormente a quella sulla gerarchia nello Schema *de Ecclesia*. Prima fra le « rivoluzioni copernicane che hanno segnato l'elaborazione della Costituzione »[7], questa scelta fu motivata così: « Sotto questo titolo di "popolo di Dio", desunto dalla Scrittura, la Chiesa è presentata *nel frattempo* (*inter tempora*), in cammino verso la meta beata, nel suo stato cioè storico... è vista *nella sua totalità*, secondo quel che è comune a tutti i fedeli. E questo è indispensabile perché appaia chiaramente che i pastori e i fedeli appartengono ad un unico popolo... La gerarchia, tratta dal popolo, è colta nel suo agire per il bene del popolo, e così meglio risplende l'idea di *servizio*. Inoltre, è opportunamente illuminata l'*unità della Chiesa nella varietà cattolica* dei compiti, delle Chiese particolari, delle tradizioni, delle culture, ...che, lungi dal distruggere l'unità della Chiesa, la perfezionano. Ancora, e non è poca cosa, ...si offre una migliore prospettiva *per trattare dei cattolici, dei cristiani non cattolici e di tutti gli uomini*... Infine, si vede meglio come nel tempo continui e cresca l'opera e la vita di Cristo nel mondo, così da sviluppare la dottrina sulle *missioni* »[8]. La trattazione sul popolo di Dio si salda, dunque, a quella sul mistero della Chiesa: se l'una « parla della Chiesa in tutta la sua ampiezza dall'inizio della creazione nel disegno di Dio, fino alla consumazione celeste... l'altra tratta dello stesso mistero, in quanto, nel *frattempo* fra l'Ascensione del Signore e la sua Parusia gloriosa progredisce verso la meta beata »[9]. Il mistero dell'unità cattolica, centro e cuore del disegno salvifico della « raccolta » dell'Israele finale, viene ad esprimersi nel tempo, che sta fra il primo ed il secondo Avvento del Signore, nella comunione articolata del popolo di Dio: la *Catholica* si fa presente alla storia nel popolo dell'alleanza.

---

[6] Quest'idea è sottolineata dalla *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione* della Congregazione per la dottrina della fede, del 28 maggio 1992: ad esempio al n. 9: « la Chiesa universale... è una realtà *ontologicamente* e *temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare ».

[7] C. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La Teologia dopo il Vaticano II*, *o. c.*, 159.

[8] *Relatio* di Mons. G. Garrone alla 82ª Congregazione Generale (17 settembre 1964): *Acta Synodalia* III, I, 500s.

In questo orizzonte globale, è in particolare l'unità dell'ontologia di grazia, la comune condizione dell'antropologia soprannaturale, propria dei battezzati e costitutiva della Chiesa, a risaltare: « Si è voluto mostrare ciò che è comune a tutti i membri del popolo di Dio, prima di qualsiasi distinzione di ufficio e di stato particolare, ponendosi sul piano della dignità dell'esistenza cristiana »[10]. Questa dimensione fondante dell'unità, in cui consiste la pienezza della *Catholica*, è il frutto dell'alleanza nuova ed eterna, stabilita in Cristo ed attuata nel suo Spirito: « Cristo istituì... la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1Cor 11,25), chiamando gente dai giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non da seme corruttibile, ma da uno incorruttibile, per la parola del Dio vivo (cfr. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3,5-6), costituiscono "una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo... quello che un tempo era non-popolo, ora invece è il popolo di Dio" (1Pt 2,9-10). Questo popolo messianico ha per capo Cristo... ha per condizione la dignità e la libertà di figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E, finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento... Perciò il popolo messianico, ...costituito da Cristo nella comunione della vita, della carità e della verità, è pure da lui assunto a strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,12-16), è inviato a tutto il mondo »[11]. L'unità cattolica ha così al tempo stesso il carattere di segno della riconciliazione già iniziata, di strumento per il suo compimento finale e di anticipazione profetica della comunione escatologica.

Il principio trascendente di questa unità della *Catholica* è lo Spirito Santo: « Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo, Signore e vivificatore, il quale per tutta la Chiesa e per tutti e singoli i credenti è il principio dell'unione e dell'unità nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. At 2,42)... E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo »[12]. La comunione prodotta dallo Spirito non è solo quella che attraversa lo spazio, per cui « chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra »[13], ma anche, e più profondamente, quella per la quale i singoli carismi e ministeri nella comunità, come le diverse Chiese particolari, comunicano e cooperano fra di loro come espressione dell'unica pienezza della vita divina partecipata dal Consolatore: « In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre (*ex omnibus invicem communicantibus*) e tendono insieme verso la pienezza dell'unità (*et ad plenitudinem in unitate conspirantibus*) »[14]. In questa concezione dell'unità, il principio trascendente va distinto dai suoi frutti, anche se non può essere da essi separato: lo Spirito Santo, cioè, non si identifica con le espressioni storiche dell'unità, quasi che venga catturato da esse, ma resta libero di agire al di là di esse, anche se le anima e le vivifica dall'interno[15].

---

[9] *Relatio*, che accompagnò il testo presentato al terzo periodo del Concilio: *Acta Synodalia* III, I, 210.

[10] Y. M.-J. Congar, *La Chiesa come Popolo di Dio*, in *Concilium* 2 (1965) 19s. Cfr. l'intero articolo, 19-43, e le indicazioni bibliografiche: 22-26.

[11] *Lumen Gentium*, 9.

[12] *Ib.*, 13.

[13] San Giovanni Crisostomo, *In Johannem, Hom.* 65; *PG* 59,361. Il testo è citato in *Lumen Gentium*, 13.

[14] *Ib.*

[15] Cfr. H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, 263.268: « La grazia creata e la grazia increata devono essere certo distinte, perché lo Spirito Santo non si identifica sotto ogni aspetto con la grazia creata; ma devono anche essere considerate inseparate, perché Spirito Santo e grazia sono un "unico dono totale, strettamente inseparabile..." La Chiesa è il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi ».

Questa visione dell'unità cattolica come frutto dell'azione dello Spirito, al tempo stesso distinta ed inseparabile da Lui, contribuisce anche ad illuminare la concezione del rapporto fra il mistero della Chiesa, la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali: « L'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da pascere a Pietro (cfr. Gv 21,17), affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18; ecc.), e costituì per sempre colonna e sostegno della verità (cfr. 1Tim 3,15)... in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella (*subsistit in*) Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica »[16]. La rilevanza del *subsistit in* si comprende alla luce della storia stessa del testo conciliare[17]: l'ecclesiologia precedente il Vaticano II aveva semplicemente identificato la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolico-romana. Ancora nello Schema *de Ecclesia*, presentato al Concilio dalla commissione preparatoria e poi ritirato, si affermava che « la Chiesa cattolica romana è il corpo mistico di Cristo... e solo la cattolica romana ha il diritto di essere chiamata Chiesa »[18]. Il riconoscimento, entrato nell'elaborazione del nuovo Schema *de Ecclesia*, del fatto che « molti elementi di santificazione si possono trovare al di fuori della intera struttura della Chiesa » e che questi « elementi appartengono in proprio alla Chiesa di Cristo »[19], determinò il bisogno di formulare diversamente anche l'affermazione relativa al rapporto fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica: non si poteva infatti sostenere che la Chiesa è solo quella cattolica, ammettendo al tempo stesso l'esistenza di elementi ecclesiali al di fuori di essa.

La soluzione fu trovata col dire non più che la Chiesa di Cristo *è* la Chiesa cattolica, ma che *sussiste* in essa. Nella *Relatio* che accompagnò la presentazione del nuovo testo si parafrasò così il senso della formula: « La Chiesa è unica, e su questa

---

[16] *Lumen Gentium*, 8.

[17] F. A. Sullivan, *In che senso la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica romana?*, in R. Latourelle (cur.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi 1988², 811-824.

[18] *Acta Synodalia* I, IV, 15.

[19] *Acta Synodalia*, II, I, 219s.

terra è presente (*adest*) nella Chiesa cattolica, sebbene al di fuori di essa si trovino elementi ecclesiali »[20]. Il *subsistit in* ha dunque un valore costatativo e non va caricato di significati ontologici: esso non intende introdurre la nozione di una *subsistentia* della Chiesa, distinta dalla sua *ex-sistentia*, né lascia supporre un'idea quasi platonica di essere ecclesiale, che venga a realizzarsi nelle concrete e contingenti determinazioni dello spazio e del tempo. Ciò che il Concilio vuole affermare è semplicemente che la vera Chiesa di Cristo sussiste, cioè permane ed è effettivamente presente, nella Chiesa cattolica, ma che questa permanenza non è esclusiva, non impedisce cioè che una certa partecipazione all'unità cattolica prodotta dallo Spirito possa trovarsi al di fuori dei suoi confini visibili. Questa interpretazione è suffragata anche dalle affermazioni del Decreto conciliare sull'ecumenismo riguardo all'« unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere (*subsistere*), senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno di più fino alla fine dei secoli »[21]. Da una parte, dunque, il Concilio afferma che « la Chiesa di Cristo ha continuato e continua a esistere, fino alla fine dei secoli, con tutte le sue proprietà inalienabili e con tutti quei mezzi di salvezza di cui Cristo l'ha dotata... nella Chiesa cattolica »[22]; dall'altra, esso riconosce che l'unità della *Catholica* si fa presente in varia misura in quelle Chiese e comunità che hanno conservato numerosi elementi ecclesiali, pur non essendo in piena comunione con la Chiesa cattolica. Si può allora « pensare la Chiesa universale come una comunione, a vari livelli di pienezza, di corpi che sono, più o meno pienamente, Chiesa », fermo restando che « la Chiesa è qualcosa di più che un tale "insieme"; è una comunione reale, realizzata a gradi diversi di densità o di pienezza, di corpi che hanno tutti, sebbene alcuni più pienamente degli altri, un vero carattere ecclesiale »[23].

La concezione dell'unità della *Catholica* come frutto e dono dello Spirito Santo aiuta a comprendere meglio questa interpretazione. In quanto l'unità cattolica è frutto dello Spirito, inseparabile da esso, la Chiesa, in cui quest'unità pienamente si realizza e si esprime, è la comunione in cui il dono dell'unità, fatto dal Padre in Cristo e attualizzato dal Paraclito, è pienamente presente ed accessibile agli occhi della fede: la Chiesa «cattolica». In quanto, però, lo Spirito resta distinto dai suoi doni, e quindi anche dall'unità da Lui stesso creata nel cuore dei credenti, che formano la Chiesa cattolica, nulla impedisce che Egli possa agire per vie, a Lui solo fino in fondo note, che rendano possibile una certa partecipazione alla *Catholica* anche al di là dei confini visibili della Chiesa, cui è stato dato in pienezza il dono dell'unità. «La dottrina conciliare degli elementi ecclesiali presenti fuori della struttura della Chiesa cattolico-romana trova, in ultima analisi, la sua giustificazione nella pneumatologia. La Chiesa non può che riconoscere, al tempo stesso nella gioia e nell'umiliazione, una tale fecondità dello Spirito anche al di fuori delle proprie strutture»[24]. L'unità cattolica del popolo di Dio, insomma, proprio in quanto è dono dello Spirito Santo, non può pretendere di catturarne l'azione, ma deve restare costantemente aperta alla sua libertà: così, la Chiesa sarà tanto più una nella sua cattolicità, quanto più saprà riconoscere i doni del Paraclito nel diverso da sé e saprà accoglierli ed integrarli nella sua comunione. La pienezza cattolica tende ad includere, più che ad escludere, anche se ciò deve avvenire nel discernimento attento dei segni dello Spirito. L'unità della Chiesa non è uniformità, né massificazione: essa è piuttosto ricchezza di diversità in comunione, «pericoresi» dei distinti, siano essi i singoli battezzati o le Chiese particolari. L'unità della *Catholica* è grazia che libera e unisce, non prigione che si chiuda al Soffio divino o ostacolo che escluda da esso.

---

[20] *Acta Synodalia*, III, I, 176.

[21] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[22] F. A Sullivan, *In che senso la Chiesa...*, *o. c.*, 817.

[23] *Ib.*, 823.

b) *L'ecclesiologia eucaristica e l'unità della «Catholica»*

Il dono della *Catholica*, inteso come il mistero dell'unità suscitata e alimentata dall'unico Spirito, si fa presente nella storia suscitando la varietà e la diversità dei carismi, delle funzioni e delle Chiese nell'unica comunione ecclesiale: come l'unità possa non solo coesistere con questa diversa varietà, ma esserne il nutriente fondamento e venirne al tempo stesso continuamente

---

[24] W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Brescia 1980, 94.

arricchita, può essere meglio compreso analizzando il rapporto fra la Chiesa e l'eucaristia alla luce della grande Tradizione cristiana[25]. Nella prospettiva dell'ecclesiologia eucaristica, la molteplicità e l'unità si corrispondono nel Corpo ecclesiale di Cristo in maniera del tutto analoga a come si corrispondono nel suo Corpo sacramentale-eucaristico: «Il Corpo di Cristo è unico. Non esiste dunque che una Chiesa di Dio. L'identità di un'assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso corpo e partecipando allo stesso calice divengono il medesimo ed unico corpo del Cristo in cui esse sono state inserite con lo stesso battesimo. Se v'è molteplicità di celebrazioni, non v'è che un solo ed unico mistero celebrato cui si partecipa... Allo stesso modo la Chiesa che celebra l'eucaristia riunita intorno al Vescovo non è una sezione del Corpo di Cristo. La molteplicità delle sinassi locali non divide la Chiesa, anzi ne manifesta in modo sacramentale l'unità»[26]. L'unità dell'eucaristia nella molteplicità delle celebrazioni ben rappresenta, dunque, l'unità della *Catholica* nella molteplicità delle comunità celebranti, vere Chiese eucaristiche sotto la presidenza dei loro Vescovi.

È stato il teologo russo ortodosso Nicolaj Afanassieff a ritenere l'ecclesiologia eucaristica come la più antica forma di autocoscienza della Chiesa ed a contrapporla a quella che egli chiama «ecclesiologia universale»[27]: egli suppone che sia stato sotto l'influsso della concezione romana dell'impero, che l'unità della Chiesa è stata raffigurata come un tutto diviso in parti. Cipriano di Cartagine, «sia pur inconsapevolmente», avrebbe costruito «la sua dottrina dell'unità della Chiesa ispirandosi all'idea dell'impero romano»[28]. Per lui «è il principio dell'unità dell'episcopato che è il principio dell'unità della Chiesa universale. L'unità della Chiesa postulava l'unità dell'episcopato, e, d'altra parte, l'unità dell'episcopato salvaguardava l'unità della Chiesa»[29]. Ma da principio non sarebbe stato così: «La storia dell'organizzazione ecclesiale segue una linea generale che va dall'universalismo intrinseco all'universalismo estrinseco»[30]. All'inizio non vi sarebbe stata che l'esperienza della Chiesa eucaristica, intesa come Chiesa locale in cui è presente la pienezza della *Catholica*: «In quanto corpo del Cristo, la Chiesa si manifesta in tutta la sua pienezza nell'assemblea eucaristica della Chiesa locale, perché il Cristo è presente nell'Eucaristia nella pienezza del suo Corpo. Ecco perché la Chiesa locale possiede tutta la pienezza della Chiesa, è, in altri termini, la Chiesa di Dio in Cristo»[31].

---

[25] Cfr. per quanto segue H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Torino 1968; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975; J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1969^2; Id., *Eucaristia e fraternità*, Milano 1969; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981, specie i capitoli II, III e VI. Riguardo alla rilevanza ecumenica dell'ecclesiologia eucaristica cfr. in particolare G. J. Békés, *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Casale Monferrato 1985. Di particolare significato è il documento cattolico-ortodosso *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, in *Il Regno Documenti* 17 (1982) 542-545.

[26] *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia*, *o. c.*, III, 1: 544.

[27] Cfr. N. Afanassieff, *Una Sancta*, in *Irénikon* 36 (1963) 436-475; *La Chiesa che presiede nell'amore*, in Aa.vv., *Il primato di Pietro*, Bologna 1965, 487-555; *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975.

[28] Id., *La Chiesa...*, *o. c.*, 491s.

Di conseguenza, l'unità della Chiesa non può risultare dalla somma delle parti, ma è il mistero del tutto presente in ciascuna, della *Catholica* ovunque attuata: «In ecclesiologia "uno più uno fa *uno*": ogni Chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio perché è Chiesa di Dio e non soltanto parte di essa. Può esservi pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, ma la Chiesa medesima rimane una ed unica, perché è sempre uguale a se stessa... La pluralità delle Chiese locali non distrugge l'unità della Chiesa di Dio, come la pluralità delle assemblee eucaristiche non distrugge l'unità dell'Eucaristia nel tempo e nello spazio. Nella Chiesa l'unità e la pluralità non soltanto sono superate, ma, anche, una contiene l'altra. Nella vita empirica l'unità della Chiesa si manifesta nella pluralità delle Chiese locali, e la pluralità delle Chiese locali conserva l'unità della Chiesa di Dio in Cristo. L'aumento o la diminuzione del numero delle Chiese locali non cambia l'unità e la pienezza della Chiesa, varia soltanto il numero delle sue manifestazioni nella vita empirica. Il numero di manifestazioni della Chiesa ne costituisce l'universalità esteriore, che rappresenta al tempo stesso i confini della missione terrestre della Chiesa. L'ecclesiologia eucaristica non rifiuta dunque l'universalità della Chiesa, ma distingue l'universalità esteriore, confine della sua missione, dall'universalità interiore che sempre e in ogni circostanza resta

---

[29] Id., *Una Sancta*, *o. c.*, 449.
[30] Id., *L'Église...*, *o. c.*, 29.
[31] Id., *La Chiesa che presiede...*, *o. c.*, 452.

uguale a se stessa, perché significa che la Chiesa si manifesta ovunque e sempre nella sua pienezza e nella sua unità»[32].

L'espressione storica di questa unità, fondata nell'unicità del Cristo presente in ogni eucaristia, è per Afanasieff la reciproca recezione fra le Chiese e l'amore che ne deriva, come forza strutturante della comunione ecclesiale: «Empiricamente... ogni Chiesa locale accetta e si appropria di ciò che avviene nelle altre, e tutte le Chiese accettano quel che avviene in ciascuna di esse. Tale accettazione, che si può indicare col termine di "recezione" (*receptio*), è la testimonianza della Chiesa locale nella quale abita la Chiesa di Dio su ciò che avviene in altre Chiese, nelle quali anche la Chiesa di Dio abita; è cioè la testimonianza della Chiesa su se stessa, o la testimonianza dello Spirito sullo Spirito»[33]. L'unico Spirito opera in ogni eucaristia presieduta dal Vescovo, segno dell'unità della Chiesa locale: «Affermando che l'assemblea eucaristica è il principio dell'unità della Chiesa, non si esclude la tesi secondo la quale è il vescovo che è il segno distintivo empirico della Chiesa locale, perché il vescovo è incluso nel concetto dell'eucaristia. Per sua natura l'assemblea eucaristica non può esistere senza il suo presidente ovvero, secondo la terminologia stabilita dall'uso, senza il vescovo. Il fondamento del ministero del vescovo è l'assemblea eucaristica, il che vuol dire che il vescovo è colui che presiede l'assemblea eucaristica. Di conseguenza, quando noi parliamo dell'assemblea eucaristica, noi parliamo del vescovo»[34]. Questa Chiesa eucaristica è la Chiesa dell'Amore: «È unicamente nell'amore portato a Cristo e nel Cristo che si acquisisce questo carisma dell'Amore, che permette di donarsi agli altri, al fine di salvarne almeno qualcuno. Guadagnare tutti gli uomini non a sé, ma al Cristo, ecco il contenuto del potere dell'amore nella Chiesa»[35].

La bellezza delle intuizioni di Afanasieff non può oscurare il rischio in esse presenti di una contrapposizione artificiale fra ecclesiologia eucaristica ed organizzazione storica dell'unità della Chiesa universale: è un altro teologo ortodosso, Jean Zizioulas, a mettere in guardia rispetto a questo rischio[36]. Sin dalle origini « l'eucaristia presentava il privilegio di riunire in un tutto, in un'esperienza unica, l'opera del Cristo e quella dello Spirito Santo e di esprimere delle considerazioni escatologiche attraverso delle realtà storiche, combinando nella vita ecclesiale l'elemento istituzionale e l'elemento carismatico... In ecclesiologia la polarizzazione fra l'istituzione e l'evento è evitata grazie all'eucaristia compresa correttamente: il Cristo e la storia donano alla Chiesa il suo essere, che diviene autentico ogni volta che lo Spirito costituisce la comunità eucaristica come Chiesa »[37]. Pertanto, « nella divina eucaristia la Chiesa si manifesta nel luogo e nel tempo come il corpo di Cristo, ma anche come unità canonica. L'unità della divina eucaristia si pone come la fonte dell'unità della Chiesa nel corpo di Cristo, ma anche dell'unità "nel Vescovo" »[38]. Si deve concludere allora che « la Chiesa in pienezza o cattolica è lì dove si trovano la divina Eucaristia e il Vescovo »[39]. Quando l'ecclesiologia eucaristica viene intesa integralmente, insomma, essa non solo non esclude, ma implica l'unità visibile della Chiesa, espressa localmente nel Vescovo e universalmente nella comunione delle Chiese e dei loro Vescovi: « La soluzione delle questioni in sospeso fra Oriente e Occidente non sta nella separazione del diritto, dell'autorità e del potere dall'amore, ma nella loro sintesi, non in una contrapposizione fra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale, ma nel loro incontro »[40]. È questa, peraltro, la linea che sarà seguita dal Vaticano II[41] e che si rivela particolarmente feconda per comprendere come l'unità cattolica viva e si esprima nella comunione del-

---

[32] *Ib.*, 510s.
[33] *Ib.*, 514.
[34] *Ib.*, 453.
[35] Id., *L'Église...*, *o. c.*, 371.
[36] Cfr. J. D. Zizioulas, Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας, Atene 1965; *The Development of conciliar structures to the Time of the First Ecumenical Council*, in *Councils and*

---

the Ecumenical Movement (World Council Studies n. 5), Genève 1968, 34-51; *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques*, in AA.VV., *L'Eucharistie*, Paris 1970, 11-74; *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église*, in *Istina* 14 (1969) 67-88, ora in *L'être ecclésial*, *o. c.*, 11-135.

[37] J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*, 17s.

[38] Id., Ἡ Ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας, *o. c.*, 58s.

[39] *Ib.*, 99.

[40] B. Schultze, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 51.

[41] Cfr. quanto è detto già nel primo Schema *de Ecclesia* con esplicito riferimento a N. Afanassieff, sulla scia del quale « molti teologi ortodossi contrappongono l'ecclesiologia universalistica (cioè l'ecclesiologia della Chiesa unica ed universale, giuridicamente organizzata in modo gerarchico — come nella Chiesa Cattolica) all'ecclesiologia eucaristica (cioè all'ecclesiologia delle Chiese particolari, non subordinate per diritto divino secondo l'autorità — come nella Chiesa Ortodossa). Per questo motivo sembra utilissimo indicare in che modo anche la Chiesa Cattolica parta da un'ecclesiologia eucaristica che insieme è anche universalistica »: *Acta Synodalia* I, IV, 87.

le Chiese e dei singoli carismi e ministeri, senza annullarne la ricchezza e la varietà, e al tempo stesso senza cedere il posto a un localismo esasperato e privo di legami con la Chiesa universale. Perciò sarà ancora l'approfondimento dell'ecclesiologia eucaristica che ci servirà più avanti per intendere la continua, reciproca inabitazione (« pericoresi » ecclesiologica!), di cui vivono le Chiese nell'unità della « communio ecclesiarum ».

c) *L'unità della « Catholica » e la sacramentalità della Chiesa*

Nell'unità della *Catholica* non c'è solo una dialettica di unità e di molteplicità, di cui la molteplicità dell'unica eucaristia è segno e mezzo efficace, ma anche un rapporto di visibile ed invisibile, corrispondente al fatto che l'unico Spirito dell'Eterno viene a radunare la Chiesa nelle forme del tempo e dello spazio: questo rapporto può essere pensato in chiave *sacramentale*[42]. Il Vaticano II ha fatto sua l'idea della Chiesa sacramento: « La Chiesa è in Cristo come un sacramento o un segno e strumento (*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*) dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano »[43]. Il termine "sacramento" esprime la presenza storica della salvezza in generale, la Gloria che viene a comunicarsi ed al tempo stesso a nascondersi sotto i segni fragili e contingenti della storia: « Il sacramento è azione di Dio, opera, visibile e invisibile nello stesso tempo, dello Spirito; realizzazione, che tende al suo compimento e perciò contemporaneamente risultato e strumento dell'agire salvifico di Dio; attualità, che da una parte rievoca gli eventi salvifici di Cristo durante la sua vita terrena e dall'altra fa levare lo sguardo al Signore glorificato e attendere con ansia il suo ritorno. Sotto tutti questi molteplici aspetti la Costituzione *Lumen Gentium* chiama la Chiesa sacramento »[44]. In questo senso, il termine sacramento corrisponde all'idea di mistero, intesa secondo l'uso biblico-paolino[45]: « Semplice trascrizione dell'equivalente greco, è il decreto divino con il quale il Padre realizza in Cristo la sua volontà salvifica, e nello stesso tempo la rivela attraverso una realtà temporale, che conserva tutta la sua trasparenza »[46]. Riferito alla Chiesa il termine fu introdotto nello Schema *de Ecclesia* del secondo periodo conciliare e venne così giustificato: « *Sacramento*, nel senso più ampio, cioè mistero, segno efficace di salvezza, è detto usualmente di Cristo: così in Sant'Agostino: ''Non c'è altro mistero (sacramento) di Dio al di fuori di Cristo''[47]... Parecchie volte poi presso i Padri il termine designa tutta l'economia salvifica, che si concretizza (*coalescit*) nella Chiesa attraverso i vari atti cultuali. Perciò la Chiesa è chiamata da sant'Ireneo ''caparra di incorruzione, conferma della nostra fede e scala per ascendere a Dio''[48]. Della Chiesa come sacramento di unità parla esplicitamente san Cipriano[49]... Sant'Agostino chiama la Chiesa dei battezzati ''il mistero dell'Arca''[50] »[51].

---

[42] Cfr. nell'ambito della vastissima bibliografia: H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'istituzione*, Brescia 1979; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament des Heils im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972; Y. Congar, *Un popolo messianico*, Brescia 1976, 11-91; B. Gherardini, *La Chiesa è sacramento*, Roma 1976; W. Kasper, *Kirche als Sakrament des Heils*, in Id., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 235-320; R. Masi, *Cristo, la Chiesa, i Sacramenti*, Roma 1968; K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1969^3; O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965; Id., *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *Mysterium Salutis* VII, Brescia 1972, 377-437.

[43] *Lumen Gentium*, 1: cfr. pure 9 (« sacramento visibile dell'unità salvifica »), 48 e *Gaudium et Spes*, 45 (« sacramento universale di salvezza »), *Sacrosanctum Concilium*, 5 (« dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa ») e 26 (« sacramento di unità »), *Ad Gentes*, 1 e 4 (« sacramento di salvezza »). In *Lumen Gentium*, 59 il « sacramentum salutis » è il mistero della salvezza.

La Chiesa è sacramento in rapporto a Cristo: essa è « sulla terra il sacramento di Cristo, come Gesù Cristo è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio »[52]. Proprio per questa costitutiva referenza al « sacramento originario », Cristo, l'ecclesiologia sacramentale viene approfondita dal Concilio nella linea della non debole analogia che unisce la Chiesa al mistero di Cristo: « Per una non debole analogia, la Chiesa è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui

---

[44] P. Smulders, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 380.

[45] Cfr. *ib.*, 367-377, sul rapporto mistero-sacramento e la sua evoluzione semantica.

[46] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 71. Cfr. pure la *Relatio de titulis et introductione*: *Acta Synodalia* III, II, 170ss.

[47] *Epistula* 187, 11,34: *PL* 33,845.

[48] *Adversus Haereses* III, 24, 1: *PG* 7,966.

[49] Si rimanda all'*Epistula* 69, 6: *PL* 3,1142 (Hartel III, 2, 754), ed all'*Epist.* 55, 21: *PL* 3,787 (Hartel III, 2, 638).

[50] *De Bapt. contra Donat.*, V, 28, 39: *PL* 43,196.

[51] *Acta Synodalia* II, I, 217.

[52] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 249. Cfr. in questa linea il bel documento proposto in Concilio dalla Conferenza Episcopale di Germania-Austria: *Acta Synodalia* I, IV, 615.

indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16) »[53]. La Chiesa è il farsi presente della salvezza, operata dal Crocifisso Risorto, nel suo Spirito, attraverso un'economia visibile e storica: è sacramento, in quanto è il Corpo di Cristo, vivificato dallo Spirito, legato al Verbo incarnato secondo un rapporto di continuità analogica, che esclude ogni confusione fra incarnazione e comunità ecclesiale: « Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. Gv 12,32); risorgendo dai morti (cfr. Rm 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza »[54]. La sacramentalità ecclesiale si attua nella maniera più densa attraverso i sacramenti, luoghi dell'incontro con Dio, dove il dono dell'unità salvifica raggiunge persone e situazioni per rigenerarle nella comunione con la Trinità Santa e fra di loro: in particolare, è nell'eucaristia che il Corpo di Cristo ci fa Corpo di Cristo. « L'eucaristia è il sacramento della Chiesa, che è il sacramento di Cristo, che è il sacramento di Dio: nell'evento eucaristico si condensa tutta l'economia della salvezza e si attua nella forma più piena la comunione umano-divina operata in Cristo »[55]. Perciò l'antichità cristiana designava sotto la stessa espressione « Corpus Christi » il corpo storico, il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale di Cristo, mostrando così le profonde connessioni del mistero dell'unità salvifica in tutti i suoi aspetti[56].

Il sacramento, presenza visibile ed efficace della salvezza, ha una dimensione manifestativa e svolge un ruolo strumentale rispetto alla realtà che in esso viene a comunicarsi: segno e strumento non sono separati, anzi « è appunto attraverso il simbolo che si esercita l'azione divina »[57]. Neppure è possibile concepire il sacramento al di fuori della realtà in esso significata e trasmessa: in questa luce, la Chiesa come sacramento unisce indissolubilmente la visibilità del segno all'azione strumentale, e questa alla misteriosa realtà espressa ed operante, Cristo stesso, che nel suo Spirito fa l'unità degli uomini con Dio e fra di loro. Perciò non possono contrapporsi nella Chiesa visibile ed invisibile, istituzione e carisma: « La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino »[58]. La concezione sacramentale della Chiesa, per la quale il visibile e l'umano sono il segno e lo strumento dell'invisibile e del soprannaturale, consente il superamento di ogni visione riduttiva della *Catholica*, tanto del visibilismo, che esaspera l'aspetto istituzionale, quanto dello spiritualismo, che assolutizza l'elemento interiore: l'unità donata alla Chiesa abbraccia inseparabilmente le due dimensioni. Lo Spirito vivifica l'istituzione e la riempie dal di dentro della pienezza di vita, che è sorgente di quella vera unità con Dio e fra gli uomini, di cui la Chiesa è appunto il sacramento (« *intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis* »).

---

[53] *Lumen Gentium*, 8: cfr. M. Semeraro, *Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di una analogia (Lumen Gentium 8)*, in *Lateranum* 52 (1986) 343-398.

[54] *Lumen Gentium*, 48. Parlare di continuità « analogica » fra l'Incarnazione e la Chiesa significa escludere anche ogni idea di incarnazione dello Spirito: cfr. H. J. Nicolas, *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Église*, in *Angelicum* 43 (1966) 353-358. Cfr. pure H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 470ss.

[55] B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 202.

[56] È la tesi della documentatissima ricerca di H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, *o. c.*

[57] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 70.

Così, il sacramento ecclesiale manifesta ed attua il disegno di amore del Padre per l'umanità: « La Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza", che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo »[59]. Su questa affermazione si fonda il senso stesso della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: la Chiesa si rivolge al mondo come segno storico dell'Agape divina e della sua azione per gli uomini. L'unità con Dio è radice e fonte dell'unità della famiglia umana: Cristo, di cui la Chiesa è sacramento, riconciliando gli uomini col Padre nel suo Spirito, li ha riconciliati fra loro come fratelli. In questo senso, l'unità della *Catholica*, realizzata nella Chiesa, è il sacramento dell'umanità, cioè il segno dell'unità cui essa tende e lo strumento attraverso cui la « raccolta » escatologica della salvezza si va realizzando nel tem-

---

[58] *Lumen Gentium*, 8. L'istituzione pone l'evento che significa e vivifica l'istituzione: W. Bertrams, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*, in *Periodica de re morali canonica liturgica* 57 (1968) 281-330.

[59] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, 45.

po[60]: in quanto sacramento di Cristo, la *Catholica* presente nella storia è sacramento di Dio, che viene all'uomo, e dell'uomo, che va a Dio. In rapporto alle dimensioni della storia, questa sacramentalità della Chiesa si caratterizza come universale ed escatologica. « Dio... ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile dell'unità salvifica »[61]: qui si fonda la tensione missionaria di tutto il popolo di Dio, chiamato a convocare nella *Catholica* la pienezza dei popoli. Questa universalità si dilata, poi, a tutti i tempi, fino all'ora in cui scomparirà la stessa economia sacramentale, perché ai segni subentrerà la realtà: « Il sacramento come segno sensibile rivela le realtà divine presenti nella storia umana, ma le rivela solo quale segno e non nella loro piena realtà e lucidità, tanto più che queste realtà sono nel tempo intermedio della Chiesa realtà escatologiche, operanti nell'essenziale tensione verso il futuro, esistenti *in spe* ed *in via* verso la piena attuazione. Nella tensione escatologica si verifica una situazione particolare del segno: esso al tempo stesso rivela la realtà e la copre con l'ombra del segno; la rivela velandola. Tale segno e sacramento è la Chiesa a causa della sua essenzialità storica ed escatologica »[62].

In questa prospettiva si situa anche il dramma dell'infedeltà della Chiesa, che è il principale velo, che adombra la luminosità del « segno levato fra i popoli »: la persistenza del peccato rientra nelle possibilità del tempo penultimo, teso fra la salvezza già presente ed operante nella storia e il suo compimento, non ancora arrivato. Perciò, « la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento... e "prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio"[63], annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr. 1Cor 11,26). Dalla forza del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce »[64]. La contingenza storica e l'inevitabile fragilità del segno non annullano, allora, la presenza del dono dell'unità, che costituisce la *Catholica* nella forza dello Spirito, e che continua a irradiarsi nella mediazione della comunione ecclesiale, nonostante tutte le sue possibili povertà e perfino attraverso di esse: « La Chiesa vive nella tensione tra lettera e Spirito, tra struttura sacramentale-ministeriale e carisma vivente. È una realtà complessa: è Chiesa dei peccatori e comunione dei santi, cioè comunione realizzata nell'aver parte all'unico Spirito Santo e ai suoi doni. Dentro una struttura visibile e umana essa è l'efficace presenza e la forma storica di esistenza dello Spirito di Gesù Cristo... essa è, nello Spirito, “il vessillo alzato tra le nazioni” (Is 11,12), la realizzazione transitoria del senso finale della storia: unità e pace (*shalôm*) tra gli uomini e tra i popoli mediante la loro unione con Dio »[65]. Nella Chiesa l'unità salvifica della *Catholica* si fa presente sacramentalmente, sia pur fra luci ed ombre, e si offre a tutti i popoli, nel legame inseparabile con lo Spirito che la costituisce e che agisce anche già nella storia, nel cuore di tutte le genti.

---

[60] Sulla Chiesa « sacramento dell'umanità » cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, o. c., 43-48. Cfr. pure J. L. Witte, *La Chiesa, "sacramentum unitatis" del cosmo e del genere umano*, in *La Chiesa del Vaticano II*, o. c., 491-521.

[61] *Lumen Gentium*, 9.

[62] G. Vodopivec, *Chiesa*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 744.

[63] Sant'Agostino, *De Civitate Dei* XVIII, 51, 2: *PL* 41,614.

6.2. LA « COMMUNIO ECCLESIARUM »

La pienezza cattolica dell'unità con Dio e fra gli uomini, realizzata in Cristo e resa presente dall'opera dello Spirito Santo, si manifesta nella storia nella concretezza delle Chiese, dalle quali e nelle quali è costituita la Chiesa universale. La *Chiesa locale o particolare* non è che l'attuazione della *Catholica* in un luogo o parte della Chiesa universale, che a sua volta consiste nella comunione e dalla comunione delle Chiese locali o particolari (*communio ecclesiarum*). Nel rapporto fra Chiesa universale e Chiese si attua così una fedele immagine della comunione trinitaria, nel mutuo scambio e nella reciproca compenetrazione dell'unità cattolica e delle sue realizzazioni locali o particolari (*le Chiese particolari nella Chiesa universale*).

---

[64] *Lumen Gentium*, 8. Cfr. K. Rahner, *La Chiesa peccatrice nei Decreti del Concilio Vaticano II*, in Id., *Nuovi Saggi*, I, Roma 1968, 443-478.

[65] W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, *o. c.*, 89.

a) *La Chiesa locale o particolare*

L'unica Chiesa di Dio, Corpo del Cristo e Tempio dello Spirito, si realizza nella concretezza dei luoghi e dei tempi nelle *Chiese locali o particolari*[66]: il Vaticano II usa in maniera praticamente equivalente le espressioni *Ecclesia localis* ed *Ecclesia particularis*[67], con una certa preferenza per questa seconda, quasi a sottolineare che la Chiesa particolare non è necessariamente locale o territoriale. Partendo dall'esperienza della comunità celebrante, in cui il sacramento ecclesiale dell'unità viene realizzato ed espresso nella maniera al tempo stesso culminante e fontale[68], la Costituzione conciliare sulla Liturgia afferma che « la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri »[69]. La Chiesa, nel suo mistero di comunione, si fa presente nell'assemblea liturgica della Chiesa locale: in essa l'unità del popolo di Dio, fondata nella consacrazione battesimale operata dallo Spirito, che rende questo stesso popolo «santo», separato per il Signore e da Lui scelto ed inviato, si manifesta nella partecipazione di tutti e di ciascuno secondo il dono ricevuto [70]. In tal modo, la *Sacrosanctum Concilium* ha indicato il fondamento eucaristico-sacramentale della riscoperta della Chiesa locale, che sarà operata dal Vaticano II, senza però esplicitare che è la *Catholica* a manifestarsi in essa.

---

[66] Cfr. A. Amato (ed.), *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali*, Roma 1976; *La Chiesa locale*, in *La Scuola Cattolica* 113 (1985) fasc. 4-5; G. Galeota, *La teologia della Chiesa locale nell'ottica del Concilio Vaticano II*, in *Asprenas* 37 (1990) 145-165; G. Galeota - A. Mancia, *La Chiesa locale nell'ecclesiologia ortodossa contemporanea*, in *Asprenas* 34 (1987) 267-283; Id., *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento. Alla luce dei principi costitutivi dell'ecclesiologia ortodossa*, in *Asprenas* 34 (1987) 363-374; Id., *La Chiesa locale nei Padri e nei primi Concili*, in *Asprenas* 35 (1988) 195-214; Id., *La Chiesa locale nel dialogo ecumenico: metodi e forme di unità*, in *Asprenas* 36 (1989) 443-468; J. A. Komonchak, *La realizzazione locale della Chiesa*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, ed. da G. Alberigo e J. P. Jossua, Brescia 1985, 107-125; E. Lanne, *Chiesa locale*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 797-826; E. Lanne - J.-J. von Allmen, *La Chiesa locale*, Roma 1972; H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3, *Dogmatica II*, Brescia 1986, 147-355; A. Tessarolo (cur.), *La Chiesa locale*, Bologna 1970; D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, in *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, 69-133; J. R. Villar, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989; J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*, specie i capitoli III e VI.

[67] 8 volte « ecclesia localis », 24 « ecclesia particularis »: cfr. Ph. Delhaye, M. Gueret, P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordances, Index, listes de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC, Louvain 1974. Nell'uso del Concilio non sempre le due espressioni si riferiscono ad una singola comunità guidata da un Vescovo (4 volte la prima, 12 la seconda), ma possono indicare anche un raggruppamento di Chiese, legate da motivi culturali, geografici o liturgici.

[68] Cfr. Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 10 e 26.

[69] *Ib.*, 41.

Questa esplicitazione si trova nella *Lumen Gentium*: «La Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche esse chiamate Chiese del Nuovo Testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza (cfr. 1Ts 1,5). In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, ''affinché unita tutta la fraternità del Corpo'' [71]. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del Vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e ''unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza'' [72]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o viventi nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica [73]. Infatti ''la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che prendiamo'' [74] » [75]. In questo testo «è sviluppata tutta una teologia della Chiesa particolare che si forma intorno all'eucaristia» [76]. In primo luogo, affermando che in tutte le assemblee liturgiche locali, unite ai pastori responsabili [77], è

---

[70] «In participatione totius plebis sanctae Dei»: il «totius» non va inteso in senso numerico, quantitativo, ma qualitativo e rappresentativo; è il popolo tutto intero, nella varietà delle sue componenti, che viene a rappresentare la Chiesa nella sua *praecipua manifestatio*. Cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 186-189.

[71] *Oratio mozarabica*: *PL* 96,759.

[72] San Tommaso, *Summa Theol.* III q. 73 a. 3.

[73] Si rinvia a sant'Agostino, *Contra Faustum*, 12,20: *PL* 42,265; *Serm.* 57,7: *PL* 38,89.

[74] San Leone Magno, *Serm.* 63,7: *PL* 54,357.

[75] *Lumen Gentium*, 26.

[76] Lo nota in Concilio il Patriarca di Antiochia dei Maroniti P. Meouchi: *Acta Synodalia* III, I, 733.

[77] È questo il senso dell'aggettivo «legittime»: cfr. G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 296.

presente (*adest*) realmente la Chiesa di Cristo, il Concilio fa intendere che in ciascuna comunità eucaristica episcopale l'unità della Chiesa cattolica è manifestata e prodotta. Quindi, asserendo che in queste comunità si fa presente (*praesens est*) Cristo, il quale fa sì che esse formino l'«una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia», il Concilio sembra voler evidenziare l'unica sorgente comune della loro pienezza, la potenza appunto del Cristo riconciliatore, e quindi il dono dell'unità cattolica che precede le sue attuazioni particolari. C'è chi ha visto in questa seconda affermazione un correttivo della prima: «L'accento è posto sulla presenza di Cristo... e non sul carattere cattolico ed apostolico della comunità locale nella sua relazione all'unica Chiesa. Una esegesi letterale del passo potrebbe lasciar capire che qui si trova ancora una concezione universalista e centralizzatrice, che vedrebbe in queste celebrazioni locali degli elementi, delle forze di raggruppamento della Chiesa cattolica ed apostolica intesa in senso sociologico» [78]. Non si può escludere, tuttavia, che l'intenzione del Concilio sia stata semplicemente quella di esplicitare come la Chiesa locale o particolare, in quanto *Catholica* attuata nell'«hic et nunc», non contraddica l'unità della Chiesa universale, ma la realizzi e la esprima nella concretezza storica, pur necessitando — proprio in forza di questo dinamismo di attuazione — di situarsi in rapporto ad essa.

La medesima tensione si ritrova in un altro testo conciliare, che è ancora più esplicito riguardo alla cattolicità ed all'apostolicità della Chiesa locale: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del vangelo e dell'eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» [79]. In questo testo, la prospettiva universalista è presente nell'idea di «porzione del popolo di Dio», che lascia supporre la concezione di un tutto articolato in parti. La prospettiva sacramentale-eucaristica emerge invece lì dove si afferma che l'assemblea liturgica locale presieduta dal Vescovo è la Chiesa di Cristo attuata in un determinato luogo, tanto che le note di unità, santità, cattolicità e apostolicità le appartengono propriamente: in questa linea è evidenziato anche il ruolo dello Spirito Santo, operante nella Parola e nei segni sacramentali. La stessa prospettiva è presente nel Decreto sull'Ecumenismo, lì dove si parla della tradizione liturgica e spirituale degli Orientali: « È noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche, soprattutto la celebrazione eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura, con la quale i fedeli uniti col Vescovo hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità, fatti "partecipi della natura divina" (2Pt 1,4). Perciò per mezzo della celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce e per mezzo della concelebrazione si manifesta la loro comunione »[80]. Mentre afferma che nelle singole Chiese locali celebranti l'eucaristia la Chiesa di Dio non solo è presente, ma è edificata e cresce, questo testo mostra come la « communio » delle Chiese si esprima nella comunicazione alla medesima Cena del Signore. Ne risulta un'immagine di Chiesa comunione molto viva ed efficace, eco dell'esperienza cristiana dei primi secoli: « La Chiesa antica, come già appare dalla Sacra Scrittura, era costruita da molte Chiese locali, fra loro comunicanti nella parola e nel Corpo del Signore nostro Gesù Cristo »[81]. La comunione della Chiesa locale, raccolta nell'eucaristia intorno al Vescovo come la *Catholica* attuata in uno spazio e in un tempo determinati, si apre alla comunione con le altre Chiese sul fondamento dell'unica eucaristia, visibilizzata dalla reciproca accoglienza eucaristica dei loro Vescovi[82]. La dialettica di universalità e località non è contrapposizione, ma esige di venir concepita in termini di « communio » eucaristica e — come sembra indicare lo stesso testo della *Unitatis Redintegratio*[83]

---

[78] E. Lanne, *Chiesa locale*, *o. c.*, 814. La compresenza di ecclesiologie diverse nella *Lumen Gentium* è stata sottolineata da molti : cfr. l'accurata ricerca di A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975.

[79] Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa *Christus Dominus*, 11.

---

[80] *Unitatis Redintegratio*, 15.

[81] Intervento dell'Arcivescovo di Colonia, J. Frings: *Acta Synodalia* II, II, 493. Cfr. pure il bell'intervento, in prospettiva orientale, del Patriarca di Antiochia dei Melchiti, Maximos IV Saigh: *Acta Synodalia* II, II, 242.

[82] Gli elementi per un'ecclesiologia eucaristica locale presenti nel Vaticano II sono compendiati nell'Istruzione *Eucharisticum Mysterium* (25.5.1967), 7.

[83] Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 15: con la celebrazione eucaristica i fedeli uniti al vescovo « accessum ad Deum Patrem habentes per Filium Verbum incarnatum, passum et glorificatum, in effusione Spiritus Sancti, communionem cum Sanctissima Trinitate consequuntur ».

— di « pericoresi » trinitaria[84]. Nella Chiesa locale, radunata attraverso la Parola e la celebrazione sacramentale presieduta dal Vescovo, è dunque il mistero ecclesiale dell'unità che viene ad attuarsi: è lo Spirito che rende presente in essa la comunione della Trinità, chiamando gli uomini a farne parte nella grazia della comunione ecclesiale. Si coglie allora come, se il « cristomonismo » aveva portato ad accentuare l'unità visibile dei credenti soprattutto in dimensione universale, la prospettiva trinitaria e pneumatologica conduce a riscoprire il valore della Chiesa locale o particolare, in cui l'*Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia* si rende presente. Tuttavia, l'azione dello Spirito si compie sacramentalmente, attraverso mediazioni storiche che prolungano analogicamente il mistero dell'Incarnazione: se non si deve separare il Cristo dallo Spirito nella concezione della Chiesa (« cristomonismo »), non si deve neppure separare lo Spirito da Cristo (come avviene in ogni forma di « congregazionalismo » esasperato). L'evento dello Spirito non prescinde mai dalla missione del Figlio, ne è anzi la ripresentazione nella varietà della vicenda umana: perciò, non si può contrapporre il dono dell'unità attuato dallo Spirito in un luogo, all'unità universale prodotta dallo stesso Spirito nella comunione visibile e organicamente strutturata della Chiesa universale. Ciò è particolarmente evidente nella « communio eucharistica » delle Chiese, dove le opposte riduzioni ecclesiologiche — « cristomonista » e « congregazionalista » o « spiritualista » — sono integrate e superate: l'eucaristia è evento dello Spirito ed insieme è istituzione del Cristo, fedelmente trasmessa nella tradizione apostolica della Chiesa; è celebrazione locale ed insieme è l'unico Corpo di Cristo, che costituisce la Chiesa universale; è novità carismatica ed insieme è continuità nella fede e nella prassi degli apostoli; è il « già » confidato dal Signore ed insieme è caparra del « non ancora » della sua promessa.

Perciò, è nel duplice senso, pneumatologico e cristologico, che vanno intese le affermazioni complementari: l'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia[85]. L'eucaristia fa la Chiesa in quanto è il luogo di irruzione dello Spirito Santo, che, ripresentando la Pasqua di Cristo, raduna gli uomini nella forza della riconciliazione da essa operata; la Chiesa fa l'eucaristia, in quanto è la comunità celebrante che, in obbedienza al mandato del Signore, si raccoglie nella sua articolazione ministeriale — visibile e universalmente strutturata — per celebrare il memoriale della nuova alleanza. È in questo duplice senso che la fede cristiana ha visto da sempre nell'eucaristia il sacramento dell'unità! Quest'unità, universalmente unica, in continuità con la logica dell'Incarnazione e con la missione dello Spirito nel tempo, si esprime in luoghi e spazi precisi. L'eucaristia, per la sua stessa natura di evento celebrativo, è legata a un'assemblea, determinata nell'« hic et nunc »: perciò, la *Catholica* che nasce dall'eucaristia si manifesta nella Chiesa locale. Come nella celebrazione del memoriale della Pasqua ci è offerta nello Spirito la pienezza del mistero della riconciliazione in Cristo, così nella comunità eucaristica locale, radunata sotto la presidenza del Vescovo nella continuità della tradizione apostolica, è presente il mistero dell'unità universale, realizzato qui ed ora. La comunità che così si costruisce è una per la forza dell'unico Spirito e dell'unico Corpo di Cristo, di cui tutti partecipano; è santa, grazie allo stesso Spirito, che la santifica; è cattolica, perché ripresenta in pienezza il mistero del Signore, presente e operante nella storia come riconciliatore escatologico; è apostolica, perché si pone nella fedele continuità della tradizione degli apostoli, nell'obbedienza al mandato ad essi affidato da Gesù, ed è strutturata ministerialmente in ordine alle esigenze della missione apostolica. Così, l'unico Corpo ecclesiale del Signore è presente nelle singole comunità eucaristiche episcopali, che sono la *Catholica*, realizzata nel tempo e nello spazio determinati.

---

[84] Cfr. B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 238ss; B. Neunheuser, *Chiesa universale e Chiesa locale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 616-642; C. Vagaggini, *Unità e pluralità della Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 99-197.

[85] Cfr. in proposito H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, specialmente 176-196.

Il significato fondamentale della Chiesa locale nell'ecclesiologia eucaristica di comunione risulta così chiarito in rapporto all'origine trinitaria ed alla natura eucaristica dell'unità ecclesiale: c'è però anche una considerazione di ordine antropologico, che porta all'esatta valorizzazione della Chiesa locale. Gli esseri umani non esistono mai « in vitro », ma sempre e solo come uomini e donne concreti, situati in rapporti storici di interdipendenza, radicati in una tradizione, in una cultura. A questi destinatari viene proclamata la Parola della salvezza, e deve esserlo in un modo tale da poter venire compresa ed accolta: proprio perché « verbum Dei propter nos homines et nostram salutem », il messaggio dell'unità salvifica va « inculturato », tradotto cioè nelle categorie proprie del contesto storico, linguistico, sociale e culturale in cui viene annunciato, senza per questo essere ridotto ad esse e quindi svuotato della sua originalità sovversiva e liberante. La Chiesa, che nasce dalla proclamazione della Parola « inculturata », specialmente nella massima densificazione di essa che è l'eucaristia celebrata nelle concrete coordinate spazio-temporali, deve essere perciò essa stessa costitutivamente « inculturata », situata cioè precisamente ed originalmente nella storia del suo popolo, Chiesa locale o particolare, precisamente perché parla il linguaggio dei suoi figli, pensa con le loro categorie, vive le tensioni e le contraddizioni che essi vivono e fa risuonare in esse la forza liberante e vivificante dell'Evangelo. Perciò, la Chiesa esiste sin dalle origini come l'universale Chiesa di Dio, che è a Gerusalemme, ad Antiochia, a Corinto, a Roma... [86]

La conseguenza della riscoperta del fondamentale valore ecclesiologico della Chiesa locale è la necessità di riconoscere in essa a pieno titolo un « soggetto ecclesiale »: questo implica non solo l'indispensabile spazio di autonomia e di creatività nell'ambito delle esigenze della comunione universale, ma anche l'accentuazione delle esigenze dell'« inculturazione » [87]. Si avverte qui l'importanza ecclesiologica e pastorale della dottrina della sacramentalità dell'episcopato, affermata dal Vaticano II [88], che salda la dignità della Chiesa locale alla dignità sacramentale del ministero episcopale; come pure si delinea l'esigenza di un esercizio reale del principio di sussidiarietà, per cui quanto può essere fatto a livello locale, non deve essere rimandato ad altro livello. Occorre, insomma, sviluppare anche in chiave pastorale la riscoperta ecclesiologica del fatto che la Chiesa locale è

---

[86] Era convinzione diffusa che la Chiesa delle origini si comprendesse essenzialmente come comunità locale: cfr. ad esempio la tesi di P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 90. Sotto l'influenza di esegeti e teologi protestanti e cattolici (basti citare la voce redatta da K. L. Schmidt ed apparsa nel 1938 Ἐκκλησία, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IV, Brescia 1968, 1490-1580) si è giunti « a modificare, se non ad invertire questo quadro storico caratterizzato dalla priorità della nozione di Chiesa - comunità locale »: P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 31.

[87] Sull'« inculturazione » cfr. ad esempio H. Carrier, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987.

[88] Cfr. *Lumen Gentium*, 21.

l'«una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia», radunata qui ed ora come segno fra i popoli e comunità della salvezza donata in Cristo per l'azione dello Spirito Santo.

b) *La «comunione delle Chiese»*

Sin dalle origini la pluralità delle Chiese, costituite nei vari luoghi e nei diversi contesti socio-culturali, si percepisce come espressione dell'unica Chiesa, della *Catholica* realizzata nelle coordinate del tempo e dello spazio dall'unico Spirito di Cristo attraverso la proclamazione della Parola e gli eventi sacramentali, mediante il ministero di unità, inteso come continuazione storica e spirituale di quello degli apostoli: «Gli autori del Nuovo Testamento e la Chiesa primitiva non trovavano nessun conflitto nel parlare di una sola Chiesa e di molte Chiese, perché essi concepivano l'unica Chiesa come una comunione di molte Chiese, ognuna delle quali era semplicemente la Chiesa in quanto effettivamente presente in un luogo particolare»[89]. I vincoli dell'unità, considerati al tempo stesso espressioni di essa, erano visti nell'unica fede apostolica dovunque professata, nell'unica vita sacramentale, iniziata col battesimo e culminante nell'eucaristia, nella comunione fraterna, espressa soprattutto nella sollecitudine verso i poveri e i deboli, nella forza unificante della preghiera, nella comunione e corresponsabilità dei ministri dell'unità, ordinati nella continuità col ministero apostolico. In tutti questi legami di comunione si riconosceva l'opera dell'unico Spirito del Signore, che raduna la Chiesa di Dio, una, santa, cattolica ed apostolica, nelle singole Chiese locali.

In modo particolare, la fede ecclesiale testimonia sin dai tempi più antichi dell'azione unificante del Corpo di Cristo presente nell'eucaristia: «La comunione sacramentale era il segno e addirittura la causa efficiente dell'unione ecclesiastica, o più esattamente, la causa efficiente dell'incorporamento nell'unità. Il primo incorporamento dell'individuo, certo, anche nell'antichità si faceva sempre per mezzo del battesimo. Ma dopo, l'unione viene cementata sempre di nuovo dall'eucaristia»[90].

---

[89] F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato 1990, 54.

[90] L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, 15.

Innumerevoli sono le testimonianze dei Padri relative al fatto che «il vincolo di unione tra vescovi e fedeli, vescovi fra di loro, fedeli tra di loro, viene effettuato e insieme manifestato dalla comunione eucaristica»[91]. Anche le «lettere di comunione», che servivano per esprimere la «communio» e beneficiare di essa, soprattutto quando si era in viaggio, erano «in stretto rapporto con la comunione eucaristica»[92]: esse garantivano che il latore potesse essere ammesso all'eucaristia locale e venire perciò considerato membro a tutti gli effetti della Chiesa che lo ospitava. La stessa scomunica, intesa come «rifiuto della comunione» con la conseguente rottura delle relazioni, era concepita in stretta relazione con l'eucaristia[93]. La «communio» si esprimeva anzitutto a livello di Chiesa locale, che nell'eucaristia ancorava e manifestava la sua unità intorno al vescovo[94]: un esempio dell'importanza accordata a questa comunione eucaristica locale era nella Chiesa antica di Roma il rito del *fermentum*, particola di pane consacrato durante l'eucaristia pontificale, che veniva portato nelle singole assemblee eucaristiche ed immesso nel calice, per esprimere l'unità della Chiesa locale nell'eucaristia e nel Vescovo. La «communio» si esprimeva poi nei rapporti fra le Chiese sulla base dello stesso vincolo sacramentale-eucaristico: «Tale vincolo unificante della "communio" lo incontriamo, in tutta la storia della Chiesa antica, in piena luce, senza che si possa parlare di sviluppo, come se la "communio" nel secondo secolo sia stata minore o fosse meno sentita che nel quarto o quinto secolo»[95]. Questa «communio ecclesiarum» aveva nella Chiesa di Roma il suo centro e criterio di riferimento, in base al quale si determinava se una Chiesa apparteneva o meno alla comunione della Chiesa intera: «Una Chiesa che è in comunione con Roma è in comunione con tutta la Chiesa cattolica... La Chiesa romana è il capo e il centro dell'unione sacramentale della "communio"»[96].

Alla luce di questi elementi si può affermare che «la natura della Chiesa, così come la intende la prima tradizione cristiana, è riassunta nella *comunione*, la κοινωνία. È *Chiesa di Chiese*... *comunione di comunioni*, che si presenta come *comunione* di Chiese locali, sparse per il mondo, ciascuna delle quali è essa stessa comunione di battezzati radunati in comunità dallo Spirito Santo, sulla base del loro battesimo, nella sinassi eucaristica. Questo essere di *comunione* costituisce la sua essenza. E la relazione alla *comunione* del Padre, del Figlio e dello Spirito indica il suo radicamento fin nell'eterna realtà del mistero di Dio »[97]. L'unità della comunione ecclesiale è analoga all'unità della Trinità divina: essa non è una composizione di elementi fra loro indipendenti e separati, ma un'unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria[98]. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che « la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità »[99]. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale: « La dinamica di rapporto della cattolicità di ogni Chiesa locale rispetto all'universale (l'"una" e le "molte"), riflette il rapporto trinitario »[100].

---

[91] *Ib.*, 5.

[92] *Ib.*, 16.

[93] Cfr. *ib.*, 23: «La scomunica si manifesta massimamente nel fatto che il peccatore viene escluso dalla mensa del Signore; la sua riammissione, il cessare della scomunica, si manifesta nel fatto che gli si permette di nuovo di prendere la comunione eucaristica». Cfr. pure 22-28.

[94] Cfr. *ib.*, 28-32.

[95] *Ib.*, 34.

[96] *Ib.*, 39 e 43.

L'idea di una « pericoresi » ecclesiologica, radicata nel mistero stesso della partecipazione alla vita divina nello Spirito, si offre come la più profonda per esprimere la « communio ecclesiarum »: « Esiste una presenza mutua della Chiesa totale nella Chiesa particolare, perché è lo stesso mistero che vi si realizza, e della Chiesa particolare nella Chiesa totale, perché la prima deve dare i suoi apporti propri alla seconda... Sia la fede, sia l'eucaristia, sia la carità, siano i doni spirituali, siano le grazie dei ministeri, tutte queste realtà spirituali hanno un'intenzionalità universale. In virtù dello Spirito che le dona e le regola dall'alto... esse non sono solamente la presenza del tutto in ciascuna parte, ma implicano l'ordine delle parti al tutto: ed è qui che si situa una teologia completa della comunione »[101]. Alla luce dell'unanime e ininterrotta tradizione della fede, si può allora descrivere l'unità della Chiesa universale non solo non in contraddizione, ma in relazione mutua e feconda con la realtà delle Chiese locali in comunione fra loro: il Concilio Vaticano II esprime la reciprocità « pericoretica » del rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali attraverso una formula densa, inserita nel contesto della riflessione sulle relazioni dei vescovi alla propria diocesi e a tutta la Chiesa: « I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*) »[102]. Da una parte, la Chiesa, nella pienezza della sua unità cattolica, « esiste » *nelle* Chiese locali, nel senso che si fa presente in esse e vi trova la sua espressione storico-concreta: si potrebbe dire che nella Chiesa locale o particolare la *Catholica* prende volto nelle situazioni storiche differenti, senza perdere però la sua unità e unicità, fondata nel mistero riconciliatore dell'unico Cristo, reso operante nell'unico Spirito, mediante l'unica Parola della salvezza, l'unica acqua del battesimo, l'unico pane dell'eucaristia, l'unico ministero apostolico. D'altra parte, però, la Chiesa universale non solo si manifesta nelle singole Chiese locali, ma esige anche di esprimersi nella loro comunione universale: proprio perché non è somma di parti, della Chiesa, così come la intende la prima tradizione cristiana, è riassunta nella *comunione*, la κοινωνία. È *Chiesa di Chiese... comunione di comunioni*, che si presenta come *comunione di* Chiese locali, sparse per il mondo, ciascuna delle quali è essa stessa comunione di battezzati radunati in comunità dallo Spirito Santo, sulla base del loro battesimo, nella sinassi eucaristica. Questo essere di *comunione* costituisce la sua essenza. E la relazione alla *comunione* del Padre, del Figlio e dello Spirito indica il suo radicamento fin nell'eterna realtà del mistero di Dio »[97]. L'unità della comunione ecclesiale è analoga all'unità della Trinità divina: essa non è una composizione di elementi fra loro indipendenti e separati, ma un'unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria[98]. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che « la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità »[99]. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale: « La dinamica di rapporto della cattolicità di ogni Chiesa locale rispetto all'universale (l'“una” e le “molte”), riflette il rapporto trinitario »[100].

---

[97] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 41.

[98] Sull'idea di Chiesa comunione cfr. tra l'altro: L. M. Bermejo, *Church, Conciliarity and Communion*, Anand, Gurajat (India) 1990; *La Chiesa sacramento di comunione*, a cura di E. Ancilli, Roma 1979; *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 Aprile 1991)*, Bologna 1994; Y. M.-J. Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; P. J. Cordes, *Communio*, Roma 1994; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; M. Giustetti (cur.), *Comunione e comunità. Koinônia*, Torino 1981; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; A. Keshishian, *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, Geneva 1992; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla "Lumen Gentium"*, Napoli 1987; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, *o. c.*; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *o. c.*

[99] Lo ribadisce la Dichiarazione della Congregazione della Fede *Mysterium Ecclesiae*: *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1973) 398.

[100] V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, Santiago di Compostella (agosto 1993), Rapporto della Sezione I, n. 14: *Il Regno Documenti* 38 [illegible] 545.

[101] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium salutis* VII, Brescia 1972, 491s. Anche il termine « comunione » va compreso in questo orizzonte di totalità e di pienezza della condizione cristiana: « "Comunione", trascrizione del latino *communio*, viene da *communis*, che deriva a sua volta sia da *cum moenus*, avere una difesa, un bastione comune, sia da *cum munus*, carica comune. L'idea primaria è di essere addetti allo stesso compito, allo stesso combattimento, ciascuno al suo posto. Ma la parola ha un senso ecclesiale che va al di là di questo valore etimologico. Essa ha tradotto il greco κοινωνία, che aveva già usi classici..., ma principalmente usi cristiani, presso san Paolo in particolare... La comunione è la situazione di una vita cristiana piena » (*ib.*, 492).

[102] *Lumen Gentium*, 23. Cfr. su questo testo B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 269ss.

L'idea di una « pericoresi » ecclesiologica, radicata nel mistero stesso della partecipazione alla vita divina nello Spirito, si offre come la più profonda per esprimere la « communio ecclesiarum »: « Esiste una presenza mutua della Chiesa totale nella Chiesa particolare, perché è lo stesso mistero che vi si realizza, e della Chiesa particolare nella Chiesa totale, perché la prima

---

[97] J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 41.

[98] Sull'idea di Chiesa comunione cfr. tra l'altro: L. M. Bermejo, *Church, Conciliarity and Communion*, Anand, Gurajat (India) 1990; *La Chiesa sacramento di comunione*, a cura di E. Ancilli, Roma 1979; *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 Aprile 1991)*, Bologna 1994; Y. M.-J. Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; P. J. Cordes, *Communio*, Roma 1994; S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; M. Giustetti (cur.), *Comunione e comunità. Koinônia*, Torino 1981; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964; A. Keshishian, *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, Geneva 1992; C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla “Lumen Gentium”*, Napoli 1987; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione, o. c.*; J. D. Zizioulas, *L'être ecclésial, o. c.*

[99] Lo ribadisce la Dichiarazione della Congregazione della Fede *Mysterium Ecclesiae: Acta Apostolicae Sedis* 64 (1973) 398.

[100] V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, Santiago di Compostella (agosto 1993), Rapporto della Sezione I, n. 14: *Il Regno Documenti* 38 (1993) 545.

deve dare i suoi apporti propri alla seconda... Sia la fede, sia l'eucaristia, sia la carità, siano i doni spirituali, siano le grazie dei ministeri, tutte queste realtà spirituali hanno un'intenzionalità universale. In virtù dello Spirito che le dona e le regola dall'alto... esse non sono solamente la presenza del tutto in ciascuna parte, ma implicano l'ordine delle parti al tutto: ed è qui che si situa una teologia completa della comunione »[101]. Alla luce dell'unanime e ininterrotta tradizione della fede, si può allora descrivere l'unità della Chiesa universale non solo non in contraddizione, ma in relazione mutua e feconda con la realtà delle Chiese locali in comunione fra loro: il Concilio Vaticano II esprime la reciprocità « pericoretica » del rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali attraverso una formula densa, inserita nel contesto della riflessione sulle relazioni dei vescovi alla propria diocesi e a tutta la Chiesa: « I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit*) »[102]. Da una parte, la Chiesa, nella pienezza della sua unità cattolica, « esiste » *nelle* Chiese locali, nel senso che si fa presente in esse e vi trova la sua espressione storico-concreta: si potrebbe dire che nella Chiesa locale o particolare la *Catholica* prende volto nelle situazioni storiche differenti, senza perdere però la sua unità e unicità, fondata nel mistero riconciliatore dell'unico Cristo, reso operante nell'unico Spirito, mediante l'unica Parola della salvezza, l'unica acqua del battesimo, l'unico pane dell'eucaristia, l'unico ministero apostolico. D'altra parte, però, la Chiesa universale non solo si manifesta nelle singole Chiese locali, ma esige anche di esprimersi nella loro comunione universale: proprio perché non è somma di parti, ma l'unica Chiesa di Dio ovunque diffusa, la Chiesa cattolica risulta *dalle* Chiese locali, nel senso che manifesta ed esprime efficacemente la loro comunione universale. L'*ex quibus* andrà allora interpretato nel senso della « communio ecclesiarum », che non è una federazione di entità diverse ed autonome, fra loro separate, ma l'espressione dell'unità cattolica realizzata profondamente in ciascuna e che fa di tutte una sola Chiesa « in vinculo pacis, amoris et unitatis ».

---

[101] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium salutis* VII, Brescia 1972, 491s. Anche il termine « comunione » va compreso in questo orizzonte di totalità e di pienezza della condizione cristiana: « “Comunione”, trascrizione del latino *communio*, viene da *communis*, che deriva a sua volta sia da *cum moenus*, avere una difesa, un bastione comune, sia da *cum munus*, carica comune. L'idea primaria è di essere addetti allo stesso compito, allo stesso combattimento, ciascuno al suo posto. Ma la parola ha un senso ecclesiale che va al di là di questo valore etimologico. Essa ha tradotto il greco κοινωνία, che aveva già usi classici..., ma principalmente usi cristiani, presso san Paolo in particolare... La comunione è la situazione di una vita cristiana piena » (*ib.*, 492).

[102] *Lumen Gentium*, 23. Cfr. su questo testo B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia*, *o. c.*, 269ss.

In questa luce, non si può contrapporre la Chiesa locale, espressa nel suo vescovo, alla Chiesa universale, rappresentata dai vescovi in comunione col Vescovo di Roma: in realtà, se ciascun vescovo rappresenta la *Catholica* realizzata nella Chiesa particolare da lui presieduta, l'insieme dei vescovi intorno al Papa e sotto la sua guida rappresenta la Chiesa universale, la *Catholica* in quanto dovunque realizzata sulla terra, espressa nella comunione « pericoretica » delle varie Chiese fra loro. Come l'eucaristia è una ed unica in tutte le assemblee eucaristiche in cui viene celebrata, anche se in ciascuna è concretamente presente e partecipata, così il mistero della *Catholica* è uno ed unico in tutte le sue realizzazioni locali o particolari, anche se in ciascuna l'unità della Chiesa prende volto nella concretezza dei rapporti storici. Quest'unità « pericoretica » è l'unico e medesimo Spirito che la compie, agendo in ciascuna eucaristia per santificare i doni e generare la « comunione dei santi » nella Chiesa locale e nella comunione delle Chiese: « Lo Spirito di Cristo non è presente solo nella compagine sociale delle varie persone appartenenti alla Chiesa, ma anche nella compagine delle varie ‘‘Chiese locali’’, che solo nel complesso intreccio dei loro rapporti reciproci formano la Chiesa cattolica. Lo Spirito di Cristo è perciò non solo una persona in molte persone, ma anche *una persona in molte Chiese locali* »[103]. In questa chiave pneumatologica trova il suo pieno senso l'espressione usata dal Vaticano II: « L'una ed unica Chiesa cattolica è costituita non solo da esse (*ex quibus*), ma anche in esse (*in quibus*); espressione questa che si può meglio intendere se viene così parafrasata: lo Spirito di Cristo, unico e completo, esiste *nelle* varie Chiese particolari, in modo da formare *da esse* la Chiesa universale »[104]. Nella stessa linea, però, si può anche dire che le Chiese locali

---

[103] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 493.
[104] *Ib.*, 635.

esistono veramente solo *nella* Chiesa cattolica, in quanto esistono nella forza dell'unico Spirito di Cristo, che ne fa la più profonda unità, e a partire *da* essa, in quanto partecipano tutte dell'« una mystica Persona »[105].

c) *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*

In quanto espressione locale o particolare dell'unità cattolica partecipata dalla Trinità, « benché esista sempre in un luogo determinato e riunisca gli uomini mossi da ogni sorta di interessi umani, la Chiesa particolare non è determinata, in quanto tale, né dalla topografia né da qualche altro fattore di ordine naturale o di ordine umano. Essa è determinata dal ‘‘mistero della fede’’... il suo criterio è di ordine essenzialmente *teologico* »[106]. Ciò significa che il suo rapporto con la Chiesa universale non deriva da ragioni di convenienza o di opportunità, quasi che sia indotto da bisogni contingenti e legato al fluttuante sviluppo delle situazioni: la *Catholica* è al centro e al cuore di ogni Chiesa locale o particolare, la costituisce dall'interno, le è necessaria come la sua verità più profonda, il dono d'unità da cui nasce e che essa esprime. « Nel cuore di ogni Chiesa (particolare) tutta la Chiesa (universale) è presente in linea di principio... Dal momento che esiste una mutua interiorità o inclusione, esiste una radicale correlazione, per cui non sarebbe sufficiente affermare che le Chiese particolari devono essere inserite nella Chiesa universale: lo sono per il fatto stesso che esistono »[107].

---

[105] La precisazione si trova nella *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione*, *o. c.*, n. 9: « La formula del Concilio Vaticano II: *la Chiesa nelle e a partire dalle Chiese* (*ecclesia in et ex Ecclesiis*), è inseparabile da quest'altra: *le Chiese nella e a partire dalla Chiesa* (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*) ».

[106] H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 40. Le tesi di questo libro si comprendono nella loro giusta prospettiva alla luce dell'intera opera ecclesiologica di H. de Lubac, su cui cfr. M. Pelchat, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal-Paris 1988.

[107] *Ib.*, 44s. Anche D. Valentini, *La cattolicità della Chiesa locale*, *o. c.*, 111ss, insiste sulla « reciproca interiorità » fra la Chiesa locale e la Chiesa universale. Una presentazione di diverse interpretazioni recenti circa il rapporto fra Chiese locali e cattolicità è offerta da J. A. Komonchak, *Chiesa locale e Chiesa cattolica. La problematica teologica contemporanea*, in *Chiese locali e cattolicità*, *o. c.*, 433-457, che sembra orientarsi verso una concezione della « communio ecclesiarum » letta in chiave di « pericoresi ecclesiologica », non lontana da quella qui proposta: « La comunione che costituisce la Chiesa universale è precisamente la mutua inclusione di tutte le Chiese locali » (452s). In questa luce assumono il loro preciso significato anche le mie affermazioni, riportate

Anche storicamente si verifica la compenetrazione di unità e molteplicità nel rapporto fra la Chiesa universale e le Chiese locali o particolari: tutte le Chiese provengono dalla Chiesa madre di Gerusalemme: « La Chiesa di tutti i tempi e di tutti i luoghi è stata fondata in una prima Chiesa locale, quella di Gerusalemme, e da questa si è propagata in altre Chiese locali tutte uguali, come per germogliazione e per trapianto »[108]. Già questa generazione si è manifestazione del mistero, che costituisce la *Catholica* una e molteplice nelle sue realizzazioni storiche: la Chiesa esiste come l'unica Chiesa di Dio, che è nei vari luoghi o nelle varie parti. Le caratterizzazioni delle singole Chiese sono importanti per la loro vita e il loro sviluppo: esse però non possono essere enfatizzate fino al punto da isolare una singola Chiesa o un gruppo di Chiese da quella comunione cattolica, in cui la Chiesa universale pienamente si esprime e di cui vive. D'altra parte, questa stessa comunione ha bisogno di contestualizzarsi nelle diverse situazioni storiche, di vivere pienamente in esse attraverso la realtà delle Chiese locali e particolari, in modo che l'unico dono di Dio raggiunga tutti i popoli e tutte le culture secondo un autentico dinamismo di incarnazione. Se la Chiesa di Roma diventa il capo e il centro della « communio », ciò non avviene perché si neghi l'unicità della *Catholica*, che da Gerusalemme si è sparsa e si diffonde fino agli estremi confini della terra, ma perché quest'unità piena e vera della Chiesa universale ha bisogno di esprimersi storicamente e lo fa nella comunione con il Vescovo della Chiesa del martirio di Pietro e di Paolo, l'Apostolo delle genti, il successore di Colui, che Gesù costituì roccia su cui edificare la Chiesa per confermare gli altri nella fede, ponendosi come segno e criterio della tradizione apostolica nell'unica comunione cattolica, dovunque essa venga a realizzarsi. La *Ecclesia Mater unitatis* si manifesta in particolare nella Chiesa di Roma.

L'unità universale del popolo di Dio, raccolto nelle singole Chiese, si realizza così anche visibilmente: « L'unico popolo di Dio è presente in tutte le nazioni della terra, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini, cittadini di un regno che per sua natura non è della terra, ma del cielo. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo, e così "chi sta in Roma sa che gli indi sono sue membra"... Questo carattere di universalità che adorna il popolo di Dio è un dono dello stesso Signore, e con esso la Chiesa cattolica efficacemente e senza soste tende a ricapitolare tutta l'umanità, con tutti i suoi beni, in Cristo capo nell'unità del suo Spirito »[109]. L'universalità della Chiesa non è una dimensione impostale dall'esterno, quasi una necessità contingente, ma il frutto della destinazione universale della « raccolta » dell'Israele escatologico, operata da Gesù, e un segno e uno strumento vivo dell'unicità del suo Spirito, che agisce in tutti i cuori e fra tutte le genti. Proprio per questo, però, l'universalità della Chiesa non ha nulla dell'uniformità puramente esteriore, ma vive della sinfonia interiore dei cuori e delle Chiese, del mutuo scambio delle loro diversità, intese come doni e ricchezze e non come minacce o impedimenti all'unità: « In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre e tendono insieme verso la pienezza dell'unità. Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma in se stesso si sviluppa nell'unione di vari ordini... Così pure, nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle Chiese particolari, che godono di proprie tradizioni, rimanendo integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale della carità, tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto le serva. E infine ne derivano, tra le diverse parti della Chiesa, vincoli di intima comunione circa le ricchezze spirituali, gli operai apostolici e gli aiuti materiali. Poiché i membri del popolo di Dio sono chiamati a condividere i beni, e valgono anche delle singole Chiese le parole dell'apostolo: "Da bravi amministratori della multiforme grazia di Dio, ognuno di voi metta a servizio degli altri il suo dono secondo che lo ha ricevuto" (1Pt 4,10) »[110].

---

dall'Autore, riguardo al fatto che « la Chiesa che è nata dall'eucaristia è *prioritariamente* la Chiesa locale » (441): esse evidenziano che la Chiesa eucaristica è sempre costitutivamente legata alla concretezza della comunità celebrante, determinata nello spazio e nel tempo, ma in nessun modo escludono che l'eucaristia — come la *Catholica* — sia una in tutte le Chiese e fondi così la comunione universale, da cui ed in cui sussistono tutte le Chiese locali o particolari. In una linea di analogo equilibrio ecclesiologico si muove A. Antón, *Chiesa locale/regionale:*

Gentium, 13.

Questa « pericoresi » ecclesiologica, vissuta nel mutuo scambio che le Chiese si fanno dei doni e dei servizi, non è facile o scontata nella prassi: fanno anzi sentire il loro peso su di essa proprio quelle differenze storiche, sociali, culturali e politiche, in cui l'unico mistero dell'unità cattolica viene a prendere corpo. È perciò indispensabile che vi sia un continuo discernimento ed una prassi di comunione, che abbia tanto nel Vescovo per la Chiesa locale, quanto nel collegio dei Vescovi e nel Vescovo di Roma il referente di decisioni autorevoli, non di rado necessarie per esprimere e custodire nel tempo l'unità universale, attuata localmente nelle concretizzazioni più diverse. « Se la fede cristiana è unica, la cultura umana varia secondo i tempi e i luoghi: da qui l'originalità socio-culturale, a volte molto rilevata, di ogni Chiesa locale. Questo è un beneficio per tutta quanta la cattolicità. Un ricco elemento di varietà umana si unisce all'elemento di unità divina apportato dai primi fondatori, mossi tutti dall'unico Spirito... Si opera in tal modo quell'unione del soprannaturale e della "natura" (intendiamo qui dell'umano della cultura), da cui riconosciamo tutto quello che è autenticamente cattolico »[111]. L'equilibrio necessario fra unità e varietà nella Chiesa cattolica va allora custodito con grande cura e vigilanza, nel costante rifiuto di ogni indebita enfatizzazione di uno dei due poli, che fanno la « communio »: « Nella vita della Chiesa sono possibili due estremi; e tutti e due si chiamano egoismo. Essi si verificano rispettivamente quando *ciascuno* o quando *uno solo* pretendono di essere tutto. In quest'ultimo caso il vincolo dell'unità è così stretto, e l'amore così soffocante, che non si può evitare di spegnerlo; nel primo caso tutto è così sconnesso e freddo, che si gela. Uno di questi egoismi genera l'altro. Ma né uno, né ciascuno possono essere il tutto. Solo tutti costituiscono il tutto, e solo l'unione di tutti forma un tutto. Questa è l'idea della Chiesa cattolica »[112].

Quest'unità cattolica, ricca nella varietà e sinfonica nella cospirazione di tutte le componenti, lontana tanto dall'uniformismo esteriore, quanto dalla frantumazione lacerante, libera dal centralismo esasperato, come dal localismo assolutizzante, diventa il segno più luminoso della destinazione escatologica del

---

[111] H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese...*, o. c., 55.

[112] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 292s.

popolo di Dio e della missione che esso è chiamato a svolgere nella storia al servizio dell'umanità intera: « Tutti gli uomini sono chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza »[113]. Le Chiese particolari nella Chiesa universale hanno la responsabilità altissima di rendere visibile al mondo, precisamente nella loro unità e nelle loro diversità in comunione, qualcosa di quel mistero di relazioni feconde dei Tre nell'Uno, che è la vita della « pericoresi » divina, speranza vera ed ultima salvezza di tutte le genti: « Il rimanere e risiedere l'una nell'altra delle tre Persone significa che esse sono inseparabili e non vanno staccate e hanno tra loro una compenetrazione senza confusione, non in modo che esse si fondano o si mescolino, ma in modo che esse si congiungano... Uno e identico è il movimento, poiché lo slancio e il dinamismo delle tre Persone è unico, ciò che non si può notare nella natura creata »[114]. Perciò, la « communio ecclesiarum » non è opera umana, ma dono dall'alto, grazia della partecipazione alla vita trinitaria, unità di quel popolo dell'alleanza, che al tempo stesso manifesta e nasconde il volto del Dio Amore. Anche così la Chiesa cattolica è « kénosi » e gloria della Trinità!

6.3. I GRADI DI COMUNIONE

La pienezza dell'unità donata dal Signore si realizza nella storia in una molteplicità di Chiese in comunione fra loro, dalle quali e nelle quali consiste la Chiesa universale, la *Catholica* pienamente manifestata a immagine della comunione divina. A causa delle divisioni prodottesi nella storia della cristianità ci sono tuttavia comunità che, pur avendo conservato molti degli elementi che costituiscono la Chiesa, non li hanno conservati tutti o non hanno mantenuto la piena comunione con la Chiesa cattolica. Qual è la condizione ecclesiale di queste comunità?

---

[113] *Lumen Gentium*, 13.

[114] San Giovanni Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, I, 14: *PG* 94,860. Sull'idea di « pericoresi » elaborata fino alla sintesi del Damasceno cfr. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969, 289-306.

volontà e nell'opera del Gesù terreno, viene a realizzarsi pienamente nella forza e nella luce della riconciliazione pasquale. Essa diventa la protagonista della missione che il Signore le ha affidato di essere nella storia il popolo di Dio escatologico, in cui — fra il già della prima venuta e il non ancora del suo ritorno glorioso — lo Spirito porta a pieno compimento le promesse messianiche. Perciò, « nel Nuovo Testamento la Chiesa è presente dappertutto, anche là dove non diventa tangibile in concetti o immagini. Gli scritti neotestamentari sono scaturiti dal suo seno e testimoniano, nel loro insieme, della sua esistenza e della sua vita »[49]. In continuità con quanto il Gesù storico ha voluto ed ha fatto, la comunità della Nuova Alleanza si riconosce come l'Israele del compimento, non rinunciando però a chiamare a sé l'Israele del rifiuto (cfr. i discorsi degli Atti: 2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32), anche attraverso la ricostituzione del gruppo dei Dodici (cfr. At 1,15-26), segno della ricostituzione delle dodici tribù negli ultimi tempi. Questa coscienza di essere il « vero Israele »[50] produrrà anche un giudizio di condanna dell'antico popolo eletto, colpevole di non aver riconosciuto il tempo della visita escatologica del suo Signore: « Perciò io vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare » (Mt 21,43). Tuttavia, l'originaria scelta di Gesù a favore d'Israele non sarà dimenticata, come testimonia la riflessione di Paolo sul destino del popolo eletto e sulla fedeltà di Dio all'alleanza mai revocata (cfr. Rm 9-11). Anche l'ecclesiologia del Nuovo Testamento — espressione della coscienza che la Chiesa delle origini aveva di sé — si muove perciò nella tensione fra la continuità col popolo dell'alleanza e la novità del patto celebrato nella Pasqua di Cristo. Emergono così i tratti della comunità escatologica, che nella sua unità e articolazione si offre come alternativa al mondo, e tuttavia si sa inviata a servirlo come segno e strumento di riconciliazione per tutte le genti: l'immagine paolina della Chiesa Corpo di Cristo riassume questi tratti con straordinaria densità ed efficacia.

---

[49] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 11.
[50] Cfr. W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964³.

a) *La Chiesa, comunità escatologica*

Se in Gesù è apparso il Messia atteso da Israele, e se egli stesso si è consacrato alla « raccolta » del popolo di Dio dell'ultimo tempo, la comunità radunata dall'annuncio del Risorto e nella celebrazione della Santa Cena non può non avere di sé una coscienza fondamentalmente escatologica: essa sa di essere la « Chiesa di Dio » (cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13), che si raduna non in Galilea, dove pure erano avvenute le prime apparizioni pasquali, ma a Gerusalemme, perché è nella città santa che la fede giudaica riteneva dovesse compiersi la manifestazione definitiva del Regno promesso. Nasce così quella Chiesa madre gerosolimitana, che è in se stessa, col solo fatto di esistere, un segno della fede e della speranza escatologica delle origini cristiane. La Chiesa non nasce dunque dall'affievolirsi dell'attesa del Regno, da quel « ritardo della Parusia », che — in mancanza del ritorno di Cristo in gloria — avrebbe prodotto la ricerca dell'esperienza attuale della sua presenza nella comunità, nella sua fede e nel suo culto. Esattamente al contrario, la Chiesa pasquale nasce — in continuità con la volontà di Gesù — come popolo escatologico, Israele dell'ultimo tempo, che con la sua presenza, la sua vita e la sua opera intende mostrare al mondo che il Regno è già arrivato ed agisce, anche se sotto i segni umili dell'inizio e del progressivo sviluppo.

Questi segni sono visibili e riconoscibili agli occhi della fede: la comunità delle origini vede realizzate in sé le profezie dello Spirito, che ne annunciavano l'effusione come dono divino, che crea l'Israele escatologico (cfr. Is 32,15; 44,3; Ez 11,19; 36,26s; 37,14; Gl 3,1s), e ne rende testimonianza. Perciò, nel discorso del giorno di Pentecoste Pietro annuncia alla folla proveniente da tutti i popoli il compimento delle profezie messianiche: « Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: Questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: ''Negli ultimi giorni, dice il Signore, effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni... Farò prodigi in alto nel cielo e segni in basso sulla terra...'' » (At 2,14-17.19; cfr. Gl 3,1-5). L'assemblea apostolica deve apparire per lo meno strana agli occhi di chi la os-

serva, se Pietro sente il bisogno di giustificarsi rispetto al sospetto di ubriachezza: già così essa si offre come la comunità «alternativa», in cui giungono a compimento le promesse di Dio, l'Israele escatologico.

È questa convinzione di trovarsi nel tempo del Regno che viene, che spiega l'assoluta sicurezza con cui la Chiesa delle origini convive con i numerosi fenomeni di guarigione miracolosa. Già nell'azione del Gesù storico e dei suoi discepoli ci sono guarigioni, segno dell'avvento del Regno (cfr. ad esempio Lc 9,1s). Ora esse sono all'ordine del giorno, tanto da entrare nella cronaca dei «sommari», tipici degli Atti: «Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (At 2,43; cfr. 5,12-16). Operano guarigioni Pietro e Giovanni (cfr. At 3,1-10; 9,32-35.36-43), Stefano (6,8), Filippo (8,6-8.13), Barnaba (15,12), Paolo (13,6-12; 14,3.8-18; 16,16-18; 19,11s; 20,7-12; 28,1-6.8-10), Anania (9,17-19). Solo un razionalismo presuntuoso ha potuto giustificare la svalutazione di un aspetto così caratteristico e determinante della Chiesa nascente: Paolo, l'apostolo della Parola, considera i carismi di guarigione alla stregua di quelli di profezia o di direzione (cfr. 1Cor 12,28), e vede i miracoli come componente costitutiva della predicazione della buona novella (cfr. 1Cor 2,4s; 2Cor 12,12; 1Ts 1,5). Di se stesso non esita a riferire con grande spontaneità di essere stato accompagnato da segni e prodigi: «Non oserei parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere, con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito. Così da Gerusalemme e dintorni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo» (Rm 15,18s). La buona novella dell'avvento del Regno in Gesù Cristo viene dunque annunciata dai miracoli, non meno che dalla parola: nell'abbondanza dei segni prodigiosi e nella naturalezza con cui se ne dà testimonianza traspare con evidenza la coscienza messianico-escatologica della Chiesa nascente.

Nell'orizzonte del rapporto di continuità e novità con Israele si comprendono anche le diverse accentuazioni date al compimento escatologico nel Nuovo Testamento: se la teologia lucana della storia della salvezza prolunga il «tempo della Chiesa», non lo fa certo per giustificare un'apocalittica non realizzata, ma perché vede la necessità che sia dilatato a tutti i popoli l'inizio escatologico, così manifestamente in atto a Gerusalemme e nella predicazione apostolica grazie all'azione dello Spirito Santo. Se la teologia paolina sembra dare maggior valore al legame presente con Cristo, lo fa per riconoscervi quel compimento escatologico, che riguarda il popolo dell'alleanza e la sua apertura a tutte le genti, ora, nei suoi sviluppi e nel tempo finale, quando si compirà anche la reintegrazione d'Israele. Se la teologia giovannea pare privilegiare i temi dell'«escatologia realizzata», lo fa per accentuare — probabilmente proprio in polemica con la Sinagoga — il carattere messianico-escatologico di ciò che è avvenuto in Cristo. L'autore della Lettera agli Ebrei, che pur ama sottolineare il carattere peregrinante del popolo di Dio, ricorda che il compimento escatologico è già in atto (cfr. ad esempio 6,4s)[51]. Più che di un'attesa imminente, si dovrebbe parlare per la Chiesa del Nuovo Testamento di un'attesa permanente (si pensi solo al tema della «vigilanza»: Mc 13,34-37; 14,38; Lc 12,35s; Mt 25,13; 1Ts 5,6; 1Cor 16,13; Ap 16,15; ecc.), confortata e nutrita dall'esperienza del dono già ricevuto, attualizzata specialmente nella parola della fede e nella celebrazione della Cena del Signore. Insomma, per la coscienza escatologica della comunità delle origini «l'esistenza cristiana è inscindibilmente tesa tra i due poli di una salvezza già raggiunta in Cristo e di una salvezza ancora attesa, ma fondata sulla base della grazia già sperimentata e quindi attesa con certezza»[52].

In forza della sua consapevolezza di essere l'Israele del tempo messianico, la Chiesa nascente si presenta anche come comunità «alternativa»: in continuità con la prassi di Gesù in essa cadono i pregiudizi sociali, razziali, sessuali, che vigevano invece nella cultura del tempo[53]. Paolo vede in questa prassi alternativa un'esigenza imprescindibile del compimento escatologico, realizzato grazie a Cristo nella Chiesa: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi

secondo la promessa » (Gal 3,26-29; cfr. pure Col 3,10s). Che queste affermazioni non siano rimaste teoriche lo dimostra la vita stessa di Paolo: mosso dalla convinzione dell'avvenuto compimento della riconciliazione escatologica in Gesù Cristo, egli si batte perché la Chiesa non torni alla schiavitù di osservanze legali caratteristiche dell'antica alleanza, che creerebbero discriminazioni in essa fra giudei e pagani (cfr. At 15,1s e Gal 2,11-21). Al tempo stesso, però, Paolo si fa carico di soccorrere i giudeo-cristiani mediante la colletta per Gerusalemme, cui tanto si dedicherà (cfr. Gal 2,9s e 2Cor 8s), vedendo in essa una dimostrazione concreta dell'unità del popolo di Dio, radunato in Cristo. In rapporto alla discriminazione determinata dalla schiavitù, la lettera a Filemone dimostra come l'Apostolo concepisca la Chiesa quale modello di una società alternativa, in cui la fraternità abbatte tutte le differenze e crea uguaglianza nella comune esperienza del dono di Dio. Riguardo al superamento della discriminazione uomo-donna la Chiesa di cui Paolo ha esperienza conosce donne ritenute con i loro mariti « apostoli insigni » (Rm 16,7), donne « che hanno combattuto per il Vangelo » (cfr. Fil 4,2s), o che si sono sobbarcate alle dure fatiche del compito missionario, lavorando per il Signore (cfr. Rm 16,6.12). L'abbattimento delle discriminazioni cede il posto nella comunità escatologica a un reciproco integrarsi delle diversità per l'utilità comune: « In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13).

---

[51] Cfr. R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, *o. c.*, 130ss.

[52] *Ib.*, 132.

[53] Sulla prassi libera e liberante di Gesù nei confronti degli emarginati per motivi sociali e culturali e delle donne cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989^{6}, 239ss.

Il carattere « alternativo » della Chiesa del Nuovo Testamento risplende però soprattutto nel primato della carità: la comunità escatologica è la Chiesa dell'amore. Certo, il comandamento di Gesù impegna i suoi ad amare tutti, anche i nemici (cfr. Lc 6,27s): tuttavia, conformemente all'idea della « raccolta » d'Israele come strumento perché si realizzi la riconciliazione dei popoli del tempo finale, la Chiesa nascente sa di dover vivere il precetto della carità anzitutto al suo interno, per irradiare poi nei rapporti rinnovati del popolo della nuova Alleanza la luce della riconciliazione messianica. « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35). Questo spiega il valore attribuito ai rapporti di reciprocità (cfr. il risalto del pronome ἀλλήλων: Rm 12,10.16; 15,7.14.16; 1Cor 11,33; ecc.) [54]

---

[54] Cfr. G. Lohfink, *Gesù come voleva...*, *o. c.*, 136ss.

e l'attenzione prestata alla correzione fraterna, che mostra con evidenza il significato ecclesiale che veniva riconosciuto alla colpa e l'importanza del ruolo della comunità nel processo di riconciliazione (cfr. Mt 18,15-17; 1Ts 3,12; 5,14; Rm 15,14; Gal 6,1; Gc 5,19s). La comunità escatologica è una comunione fraterna, dove nessuno deve farsi grande, ma al contrario riconoscersi solidale con tutti e a tutti uguale in dignità nella comunione del discepolato: « Voi non fatevi chiamare ''rabbì'', perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli » (Mt 23,8). La ragione profonda di questa fraternità risiede nell'esperienza della figliolanza divina nello Spirito, effuso nella pienezza dei tempi (cfr. Rm 8,14-16; Gal 4,5-7). La sua espressione storica — continuamente richiamata da formule come « amarsi a vicenda » (cfr. Gv 13,14; 15,12.17; Rm 13,8; 1Ts 4,9; 1Pt 1,22; 1Gv 3,11.23; 4,7.11.12; ecc.), « amare i fratelli » (cfr. 1Gv 3,14), « amare il fratello » (cfr. 1Gv 2,10; 3,10; 4,20.21) — rende visibile la comunità escatologica, e ne fa quel centro di irradiazione, che per amore del mondo e al servizio di tutti appare « alternativo » alla prassi degli ordinari rapporti sociali: così ce la mostrano ad esempio i sommari degli Atti (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), evidenziando come proprio questa prassi di comunione attraesse simpatie e nuove adesioni alla Chiesa. Per le origini cristiane l'essere « alternativi » al mondo non è frutto di orgoglio e di disprezzo, ma di quella coscienza escatologica, per la quale il popolo di Dio degli ultimi tempi deve risplendere come l'Israele messianico per attrarre a sé il « pellegrinaggio dei popoli ».

b) *La Chiesa in missione*

La consapevolezza di essere la comunità escatologica sta anche alla base dello spirito di servizio e di missione, che caratterizza la Chiesa del Nuovo Testamento: essa deve porsi come segno per i popoli, vero Israele degli ultimi tempi, in cui i credenti venuti dai pagani sono diventati « concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù » (Ef 2,19s), « la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo » (Ef 2,14). La missione dei « santi » consiste nel « far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'uni-

verso, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore » (Ef 3,9-11). Si comprende allora come la più alta forma di sensibilità al compito missionario è nella Chiesa del Nuovo Testamento l'insistenza che in essa ricorre sul tema della santità. Come l'antico Israele deve essere santo, cioè separato per Dio, perché Dio a sua volta si è destinato a lui nell'amore di elezione che sta alla base dell'alleanza (cfr. Lv 20,26), così l'Israele escatologico è un popolo di consacrati, inviati nel mondo proprio in forza della loro santificazione nella verità (cfr. Gv 17,14-19): i cristiani sono i « santi », anzitutto nella chiesa madre gerosolimitana, centro di irradiazione della salvezza escatologica (cfr. Rm 15,25.26.31; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1; 4,22), e poi dappertutto (cfr. Rm 1,7; 16,15; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 13,12; ecc.). Santificata nel battesimo (cfr. Ef 5,26), formata da chiamati alla santità (cfr. 1Ts 4,3), la comunità escatologica è tempio santo di Dio (cfr. 1Cor 3,17), costruita sulla radice santa d'Israele (cfr. Rm 11,16s). La Chiesa è il popolo santo: « Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce » (1Pt 2,9). È così che la Chiesa diventa segno fra i popoli (cfr. At 15,13-18, che rinvia ad Am 9,11s), comunità di discepoli, che fa discepoli gli altri (cfr. Mt 28,19).

La tensione a risplendere come segno per i popoli si riflette anche nelle esigenze della vita interna della comunità, che, articolata nella varietà dei carismi e dei ministeri, è chiamata a vivere tutto all'insegna del primato della carità e del servizio, proprio per essere luce delle genti. Che la comunità conosca forme di governo e di autorità risulta già chiaro dalla continuità in cui essa si riconosce col popolo dell'antica Alleanza: l'idea di una Chiesa invisibile, costruita nelle anime, senza pastori responsabili del gregge del Signore, è totalmente estranea alla fede e alla prassi del Nuovo Testamento. Come mostra già la scelta dei Dodici e l'insieme dei poteri ad essi confidati, come sottolinea in particolare il ruolo di Pietro continuamente evidenziato, sia prima, che dopo la Pasqua, la Chiesa delle origini riceve dal Suo Signore dei capi, dotati di un ministero di presidenza, che implica insegnamento e guida della comunità, con l'autorità di escludere o ammettere in essa. Il titolo di « apostolo » (presente

79 volte nel Nuovo Testamento, per lo più in Paolo e negli Atti)[55] designa chi — ricevute dal Signore stesso l'autorità e la missione (cfr. Lc 24,48; At 13,31; 2,32; 3,15; 4,20; 5,32; 10,39) —, lo rappresenta nel senso forte di ri-presentarlo: « Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato » (Mt 10,40; cfr. Lc 10,16; Gv 13,16; ecc.). Paolo ha una marcata coscienza della sua identità di apostolo e dell'autorità che essa comporta (cfr. Rm 1,1; Gal 1,1s; ecc.): egli ha visto il Risorto (cfr. 1Cor 9,1) e ha ricevuto da lui la missione di essere suo testimone (cfr. Rm 1,5; Gal 1,16). Anche se si riconosce l'ultimo degli apostoli (cfr. 1Cor 15,9), si dichiara uguale a loro (cfr. 1Cor 9,5; Gal 2,6-9) e guida con autorità le sue comunità. Tuttavia, lo fa in uno stile di servizio e di amore, testimoniato già dalle sue lettere, così personali e coinvolgenti, spesso esplicitando la sua intenzione di esercitare la propria autorità nella carità: « Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete già saldi » (2Cor 1,24; cfr. 8,8).

L'autorità viene così a presentarsi nella coscienza escatologica della Chiesa nascente come servizio della comunione, in continuità con l'insegnamento e la prassi di Gesù: « Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti » (Mc 10,42-45). Il primato della carità si esprime nella guida della comunità, ispirando una novità di rapporti tale, che chi è grande si fa servo e chi è primo ultimo. In tal modo, l'esercizio dell'autorità sta sotto l'urgenza della missione: servendo nell'amore la comunità l'apostolo sa di rendere visibile in essa la città santa, verso cui è attratta l'attesa dei popoli; privilegiando il servizio, egli annuncia concretamente l'alternativa offerta alla storia dall'avvento del Regno di Dio in Gesù Cristo. È così che i carismi

[55] Difficilmente si può sostenere la connessione con l'istituto ebraico dello *shaliah*, che è l'incaricato autorevolmente rappresentativo del suo mandante, sia per le differenze con l'idea di apostolo in quanto inviato di Gesù Cristo, sia perché la testimonianza rabbinica in proposito è tardiva, forse elaborata in polemica con gli "apostoli" cristiani: cfr. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, *o. c.*, III,2.

e i ministeri, presenti nella Chiesa del Nuovo Testamento, convergono nell'unità, pervasi come sono dalla tensione escatologica, che in tutti suscita l'esigenza di far risplendere nella Chiesa dei santi la luce dell'Israele finale, riempito — secondo le profezie — dallo Spirito del Signore: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11).

c) *La Chiesa « Corpo di Cristo »*

L'immagine che più di ogni altra trasmette la novità dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento, riassumendo in sé i tratti tanto della comunità escatologica, quanto della comunità tutta carismatica e ministeriale, unificata nella missione dell'Israele finale, è quella della Chiesa « Corpo di Cristo », « il frutto più maturo del pensiero ecclesiologico neotestamentario »[56]. La « comunità di discepoli », che, « insieme con Gesù, costituiva una società alternativa, rappresentante simbolicamente l'Israele nuovo e rinnovato »[57], e quella formata dagli stessi discepoli, trasformati dall'incontro col Risorto, radunati ed inviati da Lui come « popolo di Dio » escatologico, si caratterizzano per il rapporto a Colui che ha compiuto la « raccolta » d'Israele, il Profeta galileo, costituito Signore e Cristo: perciò, non senza motivo ad Antiochia per la prima volta i discepoli saranno chiamati « cristiani » (cfr. At 11,26). Questa relazione fondante al Crocifisso Risorto è immediatamente significata dall'idea della Chiesa « Corpo di Cristo »: l'intuizione affiora e si sviluppa nella prima lettera ai Corinzi (6,15-17; 10,17; 12,12-27), si riscontra in quella ai Romani (12,4s), ma conosce la sua piena elaborazione nelle lettere ai Colossesi ed agli Efesini. In tal modo l'idea testimonia al tempo stesso l'evoluzione e la continuità della coscienza che le Chiese degli apostoli avevano di sé, dalle origini alla fruttificazione matura dell'eredità paolina[58].

Nello stadio più antico l'idea di corpo viene assunta a significare il rapporto dei membri della Chiesa fra di loro: sono essi a costituire il « corpo », inteso come un organismo sociale: « Come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte siamo membra gli uni degli altri » (Rm 12,4s). Ciò che viene sottolineato è che fra i membri esiste una complementarità tale, che essi sono in Cristo non una somma eterogenea, ma un vero « corpo »: ciascuno ha il suo dono e deve svolgere il ministero che gli è stato affidato, riconoscendo e rispettando quello degli altri nella permanente tensione all'unità, di cui il corpo ha bisogno per vivere. Esistenzialmente questa integrazione dinamica si esprime nella condivisione profonda della gioia e del dolore, dei beni e delle povertà: « Quindi, se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte » (1Cor 12,26s). Diventa così naturale per l'Apostolo associare il tema del corpo a quello della carità nel contesto dello stesso discorso: « La carità non abbia finzioni: fuggite il male con orrore, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, gareggiate nello stimarvi a vicenda » (Rm 12,9s; cfr. 1Cor 12,28-13,13). Si può discutere se sulla genesi dell'idea di « corpo » applicata da Paolo alla Chiesa abbia potuto giocare un ruolo la concezione biblica della « personalità corporativa », per la quale vi è un così profondo rapporto fra individuo e comunità, che l'individuo, pur rimanendo tale, è funzionalmente identificato con essa[59]: quello che è certamente nuovo è che l'immagine viene

---

[56] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento, o. c.*, 176. Sull'idea della Chiesa « Corpo di Cristo » cfr. la ricca indagine di G. Rossé, *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da San Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986.

[57] A. Dulles, *Models of the Church*, Dublin 1988^2, 209.

[58] Cfr. R. Brown, *Le Chiese degli Apostoli, o. c.*, 55ss (cap. III: « L'eredità paolina in Colossesi/Efesini: la Chiesa come Corpo di Cristo da amare »). Non è qui possibile presentare le diverse prospettive redazionali del Nuovo Testamento sulla Chiesa, come sono illustrate, sia pur in forma essenziale, in quest'opera e in altre dello stesso Autore, cui si rimanda, quali *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, sulla storia della comunità giovannea, e, in collaborazione con P. Meier, *Antiochia e Roma*, Assisi 1987, sulla Chiesa in questi due grandi centri delle origini cristiane.

[59] Cfr. J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Roma 1968, 283ss (« Esempi di "personalità corporativa" nel Nuovo Testamento: il corpo mistico »). È H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936) 49-61, il creatore della formula. L'influenza del-

caratterizzata dal rapporto con il Signore Gesù e dal principio ispiratore della carità che ne deriva.

La compenetrazione fra la comunità dei discepoli e il Corpo di Cristo trova piuttosto il suo luogo di origine e di espressione nella Cena del Signore: « Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (1Cor 10,16s). Ed è l'evento battesimale che fa dei molti l'unico corpo nello Spirito del tempo finale: « E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito » (1Cor 12,13). Si potrebbe perciò affermare che l'idea della Chiesa Corpo di Cristo esprime nel suo stadio più antico la coscienza della comunità escatologica di essere radunata dal Signore Gesù ed in Lui mediante gli eventi sacramentali da Lui stesso confidati al suo popolo: la Chiesa, corpo di membri diversi per carisma e per ufficio, unificati nell'amore, è la Chiesa eucaristica, frutto del Corpo di Colui che si è consegnato per amore nostro e ci ha raccolto nella comunione con sé nella potenza della sua resurrezione dai morti. « La *comune* partecipazione all'unico pane eucaristico e quindi al ''Corpo di Cristo'' opera l'unità della comunità come dell'''unico Corpo'' di Cristo... Sotto 1Cor 10,17 c'è l'idea che la comunità è ''Corpo di Cristo'' e risalta con forte realismo. Ciò che essa già è mediante il battesimo, in nuova maniera viene fondato e realizzato mediante l'eucaristia, specialmente riguardo all'unità: un unico Corpo, il Corpo di Cristo »[60]. In questo Corpo eserciteranno un ruolo peculiare di unità coloro che fungeranno da capo-famiglia del banchetto pasquale, al posto dei Dodici, cui il capo-famiglia dell'Ultima Cena aveva affidato il mandato di celebrare nel tempo il suo memoriale.

Lo sviluppo rappresentato dalla teologia delle lettere agli Efesini e ai Colossesi va anzitutto nel senso di una stretta identità

---

l'idea della necessaria solidarietà delle membra nel corpo, presente in Esopo e nel famoso apologo di Menenio Agrippa, può naturalmente aver giocato un suo ruolo nella genesi dell'idea paolina.

[60] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, o. c., 181. Cfr. pure L. Cerfaux, *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, o. c., 266ss. Proprio il radicamento eucaristico dell'unione a Cristo nel suo Corpo ci sembra escludere ogni ipotesi di identità mistica dei cristiani col Cristo personale: cfr. *ib.*, 272.

fra Cristo e il suo Corpo ecclesiale: come secondo la mentalità biblica il corpo di un uomo è l'uomo nel suo corpo, così la Chiesa è Cristo in essa. E come l'uomo sta al suo corpo, ponendosi in un certo senso come superiore ad esso e preminente in confronto ad esso, così Cristo è Capo della Chiesa, che è e resta a lui subordinata: « Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo » (Ef 1,22s; cfr. Col 1,18.24). « Questa supremazia di Cristo sul suo corpo, la Chiesa, però, non è soltanto quella del suo dominio su di essa, ma come capo del corpo Cristo è anche colui dal quale e in vista del quale il corpo ''cresce''... Egli è il fondamento imperituro della Chiesa e il suo fine permanente... è l'origine e la fine del suo dinamismo interiore »[61]: « Vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità » (Ef 4,15s). La crescita del Corpo di Cristo si compie dunque nell'edificazione prodotta dall'amore fraterno: l'unione al Signore Gesù comporta l'unione agli altri discepoli, vissuta nella piena concretezza dei rapporti ecclesiali.

L'idea della Chiesa Corpo di Cristo implica tuttavia necessariamente quella di una relazione originaria e costitutiva fra Cristo e i suoi: è quanto la lettera agli Efesini esprime mediante l'immagine della Chiesa Sposa davanti allo Sposo e unita a lui: « E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata... Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! » (Ef 5,25-27.32). La Chiesa è l'amata, continuamente oggetto delle cure dello Sposo, cui essa corrisponde nella dedizione e nella reciprocità generosa e obbediente. È insomma la relazione d'amore fra Cristo e i suoi che costituisce la Chiesa, suo Corpo e Sposa, nella sua nascita, nella sua crescita, nella sua destinazione gloriosa. Lungi dall'essere una immagine astratta e generica, l'idea neotestamentaria della

---

[61] H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, o. c., 187.

Chiesa Corpo di Cristo si nutre dei rapporti personali concreti di fede e di carità dei discepoli col Signore Gesù e fra di loro.

C'è infine un aspetto dell'idea di « corpo » che le lettere agli Efesini e ai Colossesi esplicitano in rapporto a Cristo e alla Chiesa: quello della manifestazione, dell'esteriorità irradiante, della presenza alla storia. Si percepisce anche qui la profonda continuità fra le idee di popolo di Dio e di Corpo di Cristo: « Il concetto di corpo di Cristo è una particolare determinazione della rappresentazione del nuovo popolo di Dio e non un pensiero che si ponga in concorrenza ad essa »[62]. In quanto suo Corpo, la Chiesa rende presente Cristo nel mondo, ne è anzi la « pienezza », che tutto è destinata a riempire: « La Chiesa... è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose » (Ef 1,23). Il carattere cosmico di questa prospettiva si collega all'idea della « raccolta » escatologica d'Israele e perciò della funzione che la comunità dei discepoli ha di irradiare la luce di Cristo su tutte le genti, per convocare tutti al banchetto del Regno: « Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra. In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo » (Ef 1,9-12). Il Corpo di Cristo dovrà insomma abbracciare Israele e le genti, superando ogni separazione dei due in un unico popolo, in un unico corpo: « Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia... per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo per mezzo della croce » (Ef 2,14.16). Nel Corpo, che è la Chiesa, si offre già l'inizio e la caparra del Corpo di Cristo escatologico, in cui la « raccolta » d'Israele, senso e destino profondo della missione del Figlio nella storia, troverà la sua realizzazione piena, finale[63].

---

[62] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes, o. c.*, 226.

[63] I vari aspetti qui presentati dell'idea neotestamentaria della Chiesa « Corpo di Cristo » sono richiamati in un efficace quadro d'insieme biblico-teologico in *Lumen Gentium*, 7.

5.

TEMPIO DELLO SPIRITO

La Chiesa dello Spirito Santo

« Popolo di Dio », da sempre voluto dal Padre nel suo disegno universale di salvezza; « Corpo di Cristo », costituito tale nella « raccolta » messianica d'Israele, compiuta dal Figlio mediante la predicazione e il mistero pasquale, la Chiesa è il « tempio del Dio vivente » (2Cor 6,16), in cui abita lo Spirito (cfr. 1Cor 3,16s), « tempio santo » edificato in Cristo « per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,21), il quale « continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo »[1]. La presenza dello Spirito nella comunità escatologica dell'alleanza è così intensa e diffusa, che perfino il corpo dei singoli credenti è detto « tempio dello Spirito Santo » (1Cor 6,19). In questo agire ampio e profondo dello Spirito Santo sulla Chiesa, per farne il « tempio del Dio vivente », è possibile distinguere aspetti diversi: in primo luogo, Egli la unifica nella comunione e nel servizio (Spirito e *comunione*); quindi, la guida e la sostiene nel tempo (Spirito e *tradizione*); infine, la rinnova e la santifica senza sosta mediante i santi doni, facendone la *comunione dei santi*, in cammino verso il pieno compimento delle promesse di Dio.

---

[1] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 4. Cfr. l'intero numero. Per la rilevanza dell'approccio pneumatologico all'ecclesiologia cfr. ad esempio N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; W. Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, con un ricco editoriale di A. Milano, *Spirito Santo e Chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto*, 5-61; E. Lanne (cur.), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma 1970; H. Mühlen, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968. Per una testimonianza patristica di altissimo livello cfr. l'insegnamento di Agostino: B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et comme source de communion*, in Id., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 159-172.

«La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo con tutti voi» (2Cor 13,13): queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si saldi strettamente alla κοινωνία, operata dallo Spirito Santo. Fondata sul forte parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi, questa interpretazione vede la «comunione» come dono specifico dello Spirito, analogo all'amore donato da Dio ed alla grazia offerta dal Signore Gesù. Peraltro, il contesto immediato, caratterizzato dall'insistenza sulla comunione fraterna, sembra favorire questo senso, per il quale la κοινωνία dello Spirito Santo non è la semplice «partecipazione», che ha come oggetto lo Spirito (genitivo oggettivo), ma la «comunione», che lo Spirito stesso suscita come artefice e principale agente di essa (genitivo soggettivo): «State lieti, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi» (2Cor 13,11). I due significati non si possono, tuttavia, contrapporre: la «κοινωνία dello Spirito Santo» è insieme la comunione allo Spirito e la comunione fraterna, da Lui prodotta, o, meglio ancora, è la comunione fraterna in quanto suscitata, nutrita e vivificata sempre di nuovo dal dono dello Spirito. Si potrebbe allora affermare che grazia, amore e comunione, riferiti rispettivamente al Cristo, al Padre e allo Spirito, sono aspetti diversi dell'unica «economia» della salvezza, che suscita la Chiesa voluta dall'amore del Padre, radunata dalla grazia del Figlio, espressa nella storia come «comunione», prodotta ed alimentata dallo Spirito di vita.

Si determina così l'esigenza di precisare che cosa significhi propriamente la «comunione» (κοινωνία), di cui parla il Nuovo Testamento[2]. Il termine ha un valore flessibile, piuttosto funzionale, per cui assume diverse colorazioni a seconda dei contesti in cui viene impiegato, e si offre perciò come particolarmente adatto ad evocare la ricchezza della vita della comunità cristiana delle origini. Si possono, tuttavia, individuare alcune accezioni fondamentali sulla base dei principali contesti teologici: la prima, per la quale la comunione si riferisce alla partecipazione alla vita divina; la seconda, per cui essa si esprime nella storia come comunione ecclesiale; la terza, in base alla quale i due aspetti risultano uniti in un rapporto quasi «sacramentale», che trova proprio nei sacramenti della nuova alleanza il suo luogo di realizzazione e di manifestazione più piena.

a) *La comunione con la vita divina*

La κοινωνία è anzitutto la partecipazione alla vita del Figlio, resa possibile dalla chiamata di Dio: «Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro!» (1Cor 1,9). Nel contesto dell'azione di grazie di fronte al dono sovrabbondante del Padre (vv. 4s) e nella tensione verso «la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo» (v. 7), la comunione al Cristo è il «già», che fonda e anticipa la speranza del «non ancora»: il genitivo che segue a κοινωνία indica Colui della cui vita si partecipa, designato con la ricchezza dei titoli pasquali (Figlio, Cristo, Signore) quasi a sottolinearne il carattere di oggetto centrale della fede e dell'attesa neotestamentarie. Che la partecipazione al Figlio sia frutto di un'esperienza concreta, vissuta nella comunità nata dall'incontro col Risorto e rigenerata continuamente dal memoriale della sua presenza, lo mostra lo stesso Paolo nel testo eucaristico della prima lettera ai Corinzi: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1Cor 10,16). Anche qui il senso del genitivo riferito a κοινωνία sembra essere quello oggettivo: si tratta della partecipazione al corpo e al sangue del Signore, ribadita in opposizione alla comunione idolatrica. «Fuggite l'idolatria... Quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare?... I sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni» (vv. 14.18.20s). Dunque, la comunione eucaristica è anzitutto comunione al Cristo, da cui consegue il vincolo della comunione fraterna, che

fa della Chiesa il suo Corpo: « Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (v. 17).

---

[2] Cfr. per quanto segue specialmente P. C. Bori, Κοινωνία. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972. Cfr. pure G. Panikulam, *Koinonía in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1979.

La comunione sacramentale alla vita del Signore Gesù si congiunge alla « comunione con le sue sofferenze » (Fil 3,10): la conformità a Cristo nella conoscenza della fede, nell'esperienza attuale della sua risurrezione e nell'attesa della futura, piena partecipazione ad essa, comporta la κοινωνία con i suoi patimenti, non solo nell'esistenza dell'apostolo, ma anche in quella di tutti i credenti (cfr. 1Pt 4,13). « La κοινωνία paolina riflette la teologia dell'"in Cristo", della comunione con il Signore nella fatica e nella tribolazione, nell'oscurità del presente vissuto nella fede, non nella visione »[3]. Partecipare alla vita del Figlio non è dunque in alcun modo un'esperienza, che estranei dalla storia: al contrario, comunicando a Lui mediante il pane e il vino della Cena, il credente attinge quella vita nuova, che gli consente di portare con Cristo la croce della propria sofferenza e di partecipare alla passione del Signore a vantaggio del suo Corpo, la Chiesa (cfr. Col 1,24). Nel tempo del pellegrinaggio terreno, insomma, il discepolo mediante la comunione al Figlio può già partecipare della vita divina di Lui e del Padre: « La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1Gv 1,3). E questa vita di comunione, ricca di relazioni interpersonali, è frutto dello Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13): « Lo Spirito è, nel pensiero di Paolo, il vincolo più intimo e profondo della relazione personale tra il Padre e il Figlio e, quindi, tra Dio, il Cristo e i cristiani: egli è il principio attivo e dinamico della κοινωνία »[4].

Questa κοινωνία col Dio trinitario è la finalità dell'annuncio della buona novella, e si esprime nella comunione dei credenti fra loro: « Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi » (1Gv 1,2). Nata dalla fede nell'Evangelo (cfr. pure 1Cor 9,23), nutrita della comunione al banchetto eucaristico, espressa nella comunione fraterna, anticipazione della gloria futura (cfr. 1Pt 5,1), la κοινωνία è vera partecipazione alla vita del Dio di Gesù Cristo: « La sua potenza divina ci ha fatto dono

---

[3] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117. Cfr. pure E. Franco, *Comunione e partecipazione. La* κοινωνία *nell'epistolario paolino*, Brescia 1986.

[4] E. Franco, *Comunione e partecipazione*, *o. c.*, 138.

di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina (θείας κοινωνοὶ φύσεως), essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza » (2Pt 1,3s). « L'originalità della κοινωνία cristiana non consiste nel fatto che il vocabolo, nelle sue accezioni religiose, appaia solo nel Nuovo Testamento, quanto piuttosto nel fatto del costante riferimento alla realtà della rivelazione e dell'esperienza cristiana, pur nella varietà delle sue applicazioni. È infatti la presenza di Gesù, del suo corpo e del suo sangue, della sua sofferenza, del suo Spirito, del suo evangelo, del suo esempio e dei suoi comandamenti a qualificare teologicamente in senso cristiano l'uso di κοινωνία, sia laddove essa si riferisce direttamente al Cristo, sia laddove ha per contenuto più immediato la vita della comunità cristiana »[5].

b) *La comunione ecclesiale*

La κοινωνία, come partecipazione alla vita divina, si esprime e si verifica nella comunione ecclesiale: non si può essere in comunione con Dio e al tempo stesso camminare nelle tenebre. Camminare nella luce, e dunque uniti a Lui, vuol dire essere in comunione gli uni con gli altri: « Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri » (1Gv 1,6s). Anche se non vi è il termine, traspare qui con evidenza la realtà della Chiesa, comunione fraterna prodotta dalla comunione con Dio: è questo peraltro il tema dell'ecclesiologia giovannea. L'insistenza sulla relazione vitale del discepolo con Cristo, simile a quella fra il tralcio e la vite (cfr. 15,1ss), non giustifica alcuna supposizione di un « individualismo giovanneo »: al contrario, Giovanni vede la fraternità cristiana come frutto diretto della comunione con la vita divina realizzata mediante l'incontro col Signore Gesù. Questo aspetto emerge con particolare intensità nel cosiddetto motivo della « corrispon-

denza »: « La formula più corrente mediante la quale Giovanni dà espressione alla realtà escatologica della Chiesa è la semplice congiunzione "come" (καθώς). Essa non soltanto stabilisce un legame di somiglianza fra Cristo e i suoi discepoli, ma indica anche che ciò che è in Dio deve essere pure in coloro che gli appartengono »[6]. In altre parole, la comunione d'amore che lega il Figlio al Padre e agli uomini, è al tempo stesso il modello e la sorgente della comunione fraterna, che dovrà legare i discepoli fra loro: « I testi in καθώς, che affermano una corrispondenza ontologica fra le persone divine e la comunità cristiana, sfociano precisamente in un comando: "Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi" (Gv 15,12; cfr. 13,34); ovvero: "Che essi siano uno, come noi siamo uno" (Gv 17,21.22) »[7].

---

[5] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 114.

È qui che emergono con particolare vigore la presenza e l'azione dello Spirito Santo. La comunione, suscitata dall'accoglienza del Vangelo (cfr. 1Gv 1,3ss), frutto della grazia del Figlio e dell'amore del Padre e visibilizzata nell'amore reciproco, è « la comunione dello Spirito Santo » (2Cor 13,13): « La Chiesa è il luogo dell'azione divina sulla terra... Il legame permanente grazie al quale la vita del Maestro si prolunga in quella dei discepoli è costituito dallo Spirito »[8]. Questo legame costitutivo fra la comunione ecclesiale e lo Spirito Santo è stato percepito in termini chiarissimi dalla coscienza della fede sin dai tempi più antichi: « Dove c'è la Chiesa, lì c'è anche lo Spirito di Dio; e dove lo Spirito di Dio, lì la Chiesa ed ogni grazia; poiché lo Spirito è verità »[9]. È lo Spirito che realizza — nel senso profondo della comunicazione vitale — il principio della « corrispondenza »: nato dall'acqua e dallo Spirito (cfr. Gv 3,5), il discepolo è abitato da Lui per dimorare a sua volta in Dio: « Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito » (1Gv 4,13; cfr. pure 3,24). È grazie allo Spirito che i discepoli renderanno testimonianza al Maestro, lasciandone trasparire la presenza nella loro comunione: « Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo

---

[6] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean. Étude d'ecclésiologie concrète appliquée au IVe évangile et aux épîtres johanniques*, Genève 1970, 172.

[7] *Ib.*

[8] *Ib.*, 48.

[9] Sant'Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: PG 7,966 (Harvey 2,131): « Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas ».

Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza » (Gv 15,26s; cfr. 1Gv 5,6). La testimonianza di Gesù è la comunione fraterna: « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35). Come sorgente d'acqua viva lo Spirito vivifica e rende diffusiva di vita l'esistenza del discepolo: « Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: "fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno". Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui » (Gv 7,37-39). La Chiesa giovannea è la Chiesa dell'amore, perché è la Chiesa dello Spirito, che genera la comunione dei discepoli fra loro e con Dio.

Questa visione della κοινωνία dello Spirito Santo non ha tuttavia nulla di idilliaco e di astratto: la comunità dei discepoli ben conosce la prova, che è soprattutto la presenza della divisione nella fede e perciò la lacerazione della comunione dell'amore, che da essa nasce[10]. Come la comunione esiste sin dall'inizio (cfr. 1Gv 1,1ss), così sin dall'inizio esiste la divisione: « Sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri » (2Gv 2,19). Tanto è grave la divisione nella fede, che il non comunicare con chi si è allontanato dalla dottrina che salva è un preciso dovere di chi crede alla Chiesa dell'amore e vuol vivere in essa (cfr. 2Gv 9-11). Questo spiega la « grande anomalia » della prima lettera di Giovanni: « Non c'è voce nel Nuovo Testamento che si levi con più eloquenza per patrocinare l'amore fraterno fra i cristiani d'ambo i sessi... Eppure la medesima voce è terribilmente aspra nel condannare avversari che sono stati membri della comunità e ora non lo sono più »[11]. In questa luce si comprende quanto forte sia il senso dell'autorità apostolica nell'ecclesiologia giovannea: il ruolo autorevole dell'apostolo « risiede esattamente e unicamente nel fatto che il suo insegnamento trasmette il Vangelo originale, riguardante il Cristo incarnato... Il vero, il solo rimedio contro l'eresia è il ritorno al Vangelo dei primi testimoni. Giovanni è il loro rap-

presentante nelle Chiese, di cui è responsabile. E questo fonda la sua autorità »[12]. La Chiesa dell'amore non è di meno la Chiesa della verità, intesa anzitutto come fedeltà al Vangelo affidato dal Signore Gesù ai suoi.

---

[10] Le tensioni e i dinamismi successivi in cui si delinea la comunità giovannea sono stati presentati efficacemente da R. E. Brown, *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita della Chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.

[11] *Ib.*, 155.

Sulla κοινωνία nella fede, costitutiva della comunione ecclesiale, insiste peraltro anche l'ecclesiologia paolina: « Ringrazio il mio Dio ogni volta ch'io mi ricordo di voi, pregando sempre con gioia per voi in ogni mia preghiera, a motivo della vostra κοινωνία per la diffusione del Vangelo dal primo giorno fino al presente » (Fil 1,3-5). Ciò che Paolo qui evidenzia è non solo la fede che lo unisce ai Filippesi, ma anche la loro partecipazione all'opera dell'evangelizzazione (cfr. v. 6): la comunione fra i credenti non è statico possesso, ma impegno e dinamismo vitale per la causa del Vangelo. È quanto ribadisce lo stesso Apostolo scrivendo a Filemone: « La tua partecipazione alla fede diventi efficace per la conoscenza di tutto il bene che si fa tra voi per Cristo » (v. 6). La comunione nella fede è fondamento dei nuovi rapporti umani ispirati alla carità (cfr. pure v. 5), e si visibilizza nella comunione fra le diverse forme in cui l'unico servizio del Vangelo si realizza nella storia, espressione della comunione fra le diverse Chiese suscitate dalla predicazione (cfr. Gal 2,9, dove la reciproca recezione nella diversità fra gli apostoli viene sancita dal darsi la destra « in segno di comunione »).

Anche per Paolo la comunione della fede si oppone nettamente alla κοινωνία fra tenebre e luce: « Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l'iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente » (2Cor 6,14-16). Ed anche per Paolo la comunione dei credenti deve manifestarsi nella fraternità, animata dallo Spirito: « Se c'è pertanto qualche consolazione in Cristo, se c'è conforto derivante dalla carità, se c'è qualche comunanza (κοινωνία) di spirito, se ci sono sentimenti di amore e di compassione, rendete piena la mia gioia con l'unione dei vostri spiriti, con la stessa carità, con i medesimi sentimenti » (Fil 2,1s). Anche se in questo testo la « comunione di spirito » non sembra possa riferirsi direttamente allo Spirito Santo, risulta chiaro nella tradizione paolina che è lo Spirito a unificare la varietà dei doni e dei servizi nella Chiesa dell'amore: « E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,7.12; cfr. pure Ef 4,1-5). La fraternità cristiana nasce dall'essere costituiti figli dello stesso Padre dallo Spirito: « Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rm 8,14).

Un'espressione della comunione ecclesiale, particolarmente evidenziata nel Nuovo Testamento, è la solidarietà verso i più deboli e i più poveri: riveste qui un significato ecclesiologico di primo piano la colletta promossa da Paolo per la Chiesa di Gerusalemme, segno esemplare della riconciliazione fra giudei e pagani. Essa viene definita significativamente κοινωνία (Rm 15,26): e quando Paolo ne dà le motivazioni teologiche, fondate principalmente sull'esempio di Cristo, che « da ricco che era, si è fatto povero » per noi (2Cor 8,9), il « prender parte » alla colletta (2Cor 8,4) si illumina nel suo senso profondo di « far parte », « condividere », tanto che i destinatari renderanno grazie a Dio per la generosità della κοινωνία esercitata verso di loro e verso tutti (2Cor 9,13; analogo è il significato di κοινωνία in Eb 13,16, con un più accentuato carattere liturgico cultuale del gesto di comunione solidale). Nella colletta non si realizza un semplice passaggio di beni, ma si esprime l'unità della fede, la comunione nell'amore, suscitata dallo Spirito Santo, che rende viva e presente la memoria del Cristo. La comunità cristiana, peraltro, dovrà essere caratterizzata sempre dalla sollecitudine per le necessità dei fratelli e dalla premura nell'ospitalità (cfr. Rm 12,13), dalla corresponsabilità per il sostegno di chi si dedica all'istruzione nella fede (cfr. Gal 6,6; Fil 4,10ss), dalla condivisione delle gioie e dei dolori (cfr. 2Cor 1,7; Eb 10,33; Ap 1,9), dalla cooperazione nel servizio del Vangelo (cfr. Fil 1,5.7). Anche così la Chiesa del Nuovo Testamento ci appare come comunione fraterna, Chiesa dell'amore, che visibilizza nella storia la comunione alla vita divina ad essa partecipata nello Spirito. Fondatamente, perciò, si può affermare che « l'*unità* della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli »[13].

---

[12] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante*, o. c., 61s.

[13] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (1825), Roma 1969, 29.

c) *La Chiesa, sacramento di comunione*

I due aspetti della κοινωνία — quello teologico della partecipazione alla vita divina e quello ecclesiale della comunione fraterna — sono dunque inseparabili secondo la fede e la prassi della Chiesa del Nuovo Testamento. Si deve anzi affermare che il rapporto fra i due è necessario al punto, che senza l'uno non si dà veramente neanche l'altro: « L'aspetto visibile non è che la *manifestazione* e la *verifica* della ''comunione con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo...''. La comunione con Dio fonda la comunione ecclesiale »[14]. L'aver parte al Cristo non solo non estranea i discepoli dalla storia, ma esige che essi testimonino a tutti la grazia in Lui conosciuta, insieme all'amore del Padre, che lo ha inviato, e alla comunione, frutto dello Spirito Santo. D'altra parte, la comunione fraterna non è per la Chiesa nascente opera del solo impegno umano, ma è riconosciuta come segno del tempo escatologico, dono del Dio vivo, che raduna i popoli nell'Israele finale, facendo risplendere in esso la luce del suo amore attraverso la verità dei rapporti fraterni di sollecitudine reciproca e di solidarietà.

Il primo sommario degli Atti esprime con grande efficacia la convergenza di questi aspetti, tanto che i tratti da esso enumerati come caratteristici della vita della comunità primitiva non vanno considerati isolatamente l'uno rispetto all'altro, ma quali dimensioni di un unico mistero di comunione: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna (κοινωνία), nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2,42). Ciò che colpisce in questo testo è anzitutto il fatto che l'uso del termine κοινωνία è qui assoluto: già questo dato mostra come il significato dell'espressione vada compreso alla luce del contesto, immediato e remoto. Un primo senso — confortato dall'affermazione di poco seguente: « Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune » (v. 44; cfr. pure 45 e 4,32.34-37) — rinvierebbe all'idea della comunione dei beni, idealizzata da Luca per esaltare la forza di attrazione della comunità nascente. Se invece si accentua il collegamento con la descrizione del v. 46 — « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore » — emergerebbe in primo piano l'idea di una comunione di fede, raccolta dalla predicazione, ed espressa nella celebrazione eucaristica. Infine, se si interpreta il v. 42 come conclusione dell'unità da esso costituita col versetto precedente, lì dove si presenterebbero gli effetti positivi immediati e più duraturi del discorso di Pentecoste, allora il senso prevalente sarebbe quello dell'unanimità, più volte sottolineata da Luca (cfr. At 1,14; 2,46; 4,24.32; 5,12)[15]. In realtà, la fluidità stessa dei collegamenti possibili mostra come il sommario degli Atti evochi una realtà viva, in cui tutti i vari aspetti giocano il loro ruolo: ecco perché non si deve troppo separare e distinguere fra l'insegnamento degli apostoli, la κοινωνία, la frazione del pane e le preghiere. Si tratta di accentuazioni dell'unica comunione, che nasce dalla fede suscitata dalla predicazione, si nutre dello spezzare del pane e delle preghiere, e si esprime nella carità fraterna e nel servizio. Siamo di fronte, insomma, alla descrizione della comunione della Chiesa nascente nella ricchezza dei suoi dinamismi interni e delle sue espressioni visibili.

Quello che merita però particolare rilievo è il fatto che questa descrizione si situa nel grande contesto dell'evento della Pentecoste: la discesa dello Spirito sulla Chiesa produce fra i suoi frutti la κοινωνία, così riccamente presentata. « Dal punto di vista della realtà Atti 2,42 non descrive la vita della comunità ecclesiale così come essa derivava dalla Pentecoste? Se la Chiesa è stata lanciata in quell'occasione nel mondo grazie all'avvento dello Spirito Santo, questo Spirito non anima forse la vita interna della Chiesa come quella esterna? »[16]. Si sa che gli Atti degli Apostoli presentano con una marcata ecclesiologia una non meno marcata pneumatologia: se essi da una parte sembrano fare spazio al tempo della Chiesa, dall'altra riempiono questo spazio aperto con l'azione specifica dello Spirito Santo. Si potrebbe allora concludere che la κοινωνία che vi è presentata è al tempo stesso il frutto e il segno dell'opera dello Spirito: la comunione ecclesiale potrebbe così essere intesa come il « sacramento » dell'azione dello Spirito Santo, la manifestazione visibile e il risultato della sua presenza efficace nell'Israele della « raccolta » escatologica. « Il tempo della Chiesa rappresenta un

tempo di adempimento: da una parte l'effusione dello Spirito a Pentecoste è l'evento escatologico annunziato dal profeta Gioele, dall'altra è anche il compiersi della promessa fatta dal Signore sul punto di separarsi dai suoi di mandare loro ‟la potenza dall'alto'' (cfr. Lc 24,49; At 1,8). Questa investitura di tutta la comunità da parte dello Spirito nel tempo dopo la Pentecoste ha per Luca un riscontro confrontabile nell'unzione personale del Messia da parte dello Spirito per il tempo della sua attività terrena (cfr. Lc 4,14-18; At 10,38). Il tempo di Gesù prosegue nel tempo della Chiesa, anzi questo sviluppa quanto quello prometteva e proprio sulla base di quanto è successo tra l'uno e l'altro: l'esaltazione di Gesù e il suo insediamento nella potenza (cfr. At 2,34-36), come pure il dono dello Spirito »[17]. In questa luce, la Chiesa è la κοινωνία dello Spirito Santo non solo nel senso di essere suscitata dalla sua azione nella partecipazione alla vita divina del Padre e del Figlio, ma anche perché in certo modo nella sua comunione fraterna ne è il volto reso visibile agli uomini, il segno irradiante nell'amore ovvero il « sacramento » della sua presenza e perciò della comunione trinitaria, offerta come grazia a tutti i popoli nel tempo della « raccolta » escatologica dell'Israele eletto e amato per sempre.

---

[14] P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 117s.

[15] Una recensione documentata delle posizioni interpretative qui schematizzate è offerta da P. C. Bori, Κοινωνία, *o. c.*, 100-102.

[16] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. I. *Rivelazione e esperienza dello Spirito*, Brescia 1984³, 62.

5.2. LA COMUNIONE DELLO SPIRITO NEL TEMPO: LA TRADIZIONE

La κοινωνία dello Spirito Santo non ha solo una dimensione sincronica, quasi che si limiti a radunare i credenti in un'unica ora del tempo: secondo la testimonianza del Nuovo Testamento essa abbraccia tutti i tempi e rende possibile fra le generazioni la comunione e la comunicazione nell'unico Signore. Lo Spirito appare come il garante della dimensione storica del mistero, Colui che ne assicura la distribuzione e la realizzazione nella storia, il Soggetto trascendente dell'« economia » della salvezza. Grazie allo Spirito l'esperienza del Risorto, fatta dalla comunità apostolica alle origini della Chiesa, potrà

---

[17] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 74. Per la concezione lucana del « centro del tempo » cfr. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964^5.

sempre essere vissuta, in quanto trasmessa e attualizzata nella fede, nel culto e nella comunione del popolo di Dio pellegrino nel tempo. Questa trasmissione totale dei beni della salvezza, che fa della comunità dei discepoli l'attualizzazione permanente della κοινωνία dell'età apostolica nella forza dello Spirito, è la *tradizione apostolica* di tutta la Chiesa, detta così perché nasce dalla testimonianza degli Apostoli e della comunità dei discepoli del tempo delle origini, registrata sotto la guida dello Spirito Santo negli scritti del Nuovo Testamento, e ad essa continuamente si rapporta come alla sua norma e al suo fondamento. Nello stesso tempo, per la forza dell'unico Spirito in essa operante, la tradizione vivente costituisce il grembo fecondo della recezione della Parola della salvezza per ogni tempo, il luogo in cui continuamente si opera il passaggio dalla lettera allo Spirito delle Scritture (*Scrittura e Tradizione nello Spirito*). Di questa Tradizione è segno, garante e strumento privilegiato la *successione apostolica* del ministero, in cui viene ad attualizzarsi nel tempo la presenza del Cristo Capo, che opera la « raccolta » dell'Israele escatologico: la tradizione ministeriale, perciò, è tanto espressione della κοινωνία dello Spirito, quanto totalmente al servizio di essa.

a) *La Tradizione apostolica della Chiesa*

Già nell'azione di « raccolta » dell'Israele finale è implicita l'intenzione di Gesù di estendere i frutti della sua opera all'universo intero, abbracciato nella visione profetica del « pellegrinaggio dei popoli ». Il Risorto, poi, affida esplicitamente agli apostoli (cfr. Mt 10,2) il compito di fare discepole tutte le nazioni, garantendo ad essi la fedeltà della sua presenza e del suo aiuto fino alla fine dei tempi (cfr. Mt 28,19s). L'universalismo della salvezza richiede, peraltro, che il memoriale della riconciliazione pasquale sia celebrato senza interruzione nella storia fino al ritorno glorioso del Cristo (cfr. 1Cor 11,26). Colui che attualizzerà la presenza salvifica del Signore Gesù attraverso il ministero apostolico dei capi-famiglia dell'Israele escatologico e attraverso l'intera vita del popolo della nuova alleanza è lo Spirito Santo: gli Atti degli Apostoli presentano dal vivo la compenetrazione fra lo Spirito, gli inviati di Cristo e la comunità da essi radunata ed espressa nel realizzare nel tempo la mis-

sione ricevuta dal Risorto. « Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso... » (Lc 24,48s). « Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra » (At 1,8). « Di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui » (At 5,32). L'invio apostolico si compie per opera dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani (cfr. ad esempio At 13,3s; 1Tm 4,14): e mentre in alcuni passi si dice che Paolo stabilisce i presbiteri nelle Chiese (cfr. At 14,23), altrove si afferma che è lo Spirito a costituire i pastori del gregge (cfr. At 20,28), in modo che l'azione dell'uno e l'azione degli altri risultano profondamente compenetrate. Nell'ora delle decisioni solenni per la vita della Chiesa, lo Spirito è presente a guidarla: « Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi... » (At 15,28). La Chiesa cresce e cammina così « nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo » (At 9,31).

È, comunque, l'intero Nuovo Testamento che dimostra l'inscindibile legame fra la nascita, l'esistenza e lo sviluppo della Chiesa e lo Spirito: lo afferma già con evidenza la più antica testimonianza scritta della fede cristiana: « Il nostro Vangelo non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione... » (1Ts 1,5). La predicazione della buona novella si compie « nello Spirito Santo mandato dal cielo » (1Pt 1,12), tanto che il ministero apostolico viene definito un « ministero dello Spirito » (2Cor 3,8) e la comunità da esso edificata una lettera scritta nei cuori « con lo Spirito del Dio vivente » (2Cor 3,3). La salvezza donata dal Signore viene realizzata e testimoniata dai doni dello Spirito: infatti, « dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà » (Eb 2,3s). Ed è con l'assistenza dello Spirito che il « buon deposito » potrà essere custodito: « Custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi » (2Tm 1,14). Sono soprattutto però le promesse del Cristo giovanneo che mostrano come la continuità fra la missione del Figlio e quella della Chiesa sia garantita ed attuata dallo Spirito: in analogia a Colui sul quale scende e rimane lo Spirito e che battezza in Spirito Santo, il Figlio di Dio (cfr. Gv 1,33s), la comunità dei discepoli è ricolma dello Spirito e lo dona. Lo Spirito di vita è in essi come fonte d'acqua viva (cfr. 7,39), e sarà lui il Consolatore, che dimorerà presso di loro e in loro: « Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi » (14,16s). Lo Spirito sarà per i discepoli la memoria di Gesù, il Maestro che insegnerà loro ogni cosa: « Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto » (v. 26). Così lo Spirito renderà testimonianza al Cristo e abiliterà i discepoli alla testimonianza (cfr. 15,26), ad esserne cioè al tempo stesso la memoria viva ed attualizzante e la profezia orientata al futuro [18]: « Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future » (Gv 16,13). Ed è infine lo Spirito Santo che opererà nel ministero ecclesiale della riconciliazione, sorgente sempre nuova di perdono e di vita: « Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi » (20,22s).

Questa permanente attualizzazione del Cristo Gesù nel suo popolo, operata dallo Spirito Santo attraverso le strutture ministeriali e la comunione fraterna della Chiesa, è ciò che in senso teologico si definisce la *Tradizione*: essa non è la semplice trasmissione materiale di quanto fu donato all'inizio agli Apostoli, ma la presenza attiva del principio fontale — il Signore Gesù, crocefisso e risorto e datore di Spirito Santo — a tutta la storia della comunità da lui radunata [19]. La Tradizione è la

κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, la comunione da lui stabilita fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo nella sua Chiesa. « Non è possibile trovare alcuna verità, alcun fondamento alla dottrina cattolica della tradizione, se la si distacca dal supporto che essa professa di trovare nella teologia neotestamentaria dello Spirito »[20]. La Tradizione è la continuità organica dell'edificio in crescita, che è il Tempio santo, sempre sostenuto dal fondamento apostolico e tenuto insieme dalla pietra angolare, che è Cristo, e sempre vivificato dallo Spirito, per mezzo del quale Dio abita in esso: « Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito » (Ef 2,19-22).

---

[18] Sui due sensi della testimonianza nello Spirito cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo. II. Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 50s. Sul rapporto fra Spirito e testimonianza cfr. M.-J. Le Guillou, *Les Témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1976.

[19] Sul concetto teologico di « Tradizione » e sulla sua storia cfr. specialmente: Y. M.-J. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 2 voll.: 1. *Saggio storico*; 2. *Saggio teologico*, Roma 1964 e 1965; Id., *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Roma 1983^2; A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Concilio Vaticano II*, Brescia 1978; J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg i. B. 1962; J. H. Newmann, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Bologna 1967; K. Rahner - J. Ratzinger, *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970; M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito. Alle*

La tradizione è *apostolica* anzitutto nelle sue origini: « Dio con somma benignità dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio (cfr. 2Cor 1,20 e 3,16-4,6), ordinò agli Apostoli di predicare a tutti, comunicando loro i doni divini, come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, il Vangelo che, prima promesso per mezzo dei profeti, egli ha adempiuto e promulgato di sua bocca. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per

---

fonti della Chiesa, Roma 1979. Un importante contributo ecumenico fu costituito dalla IV Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Montréal nel 1963: P. C. Rodger - L. Vischer, *Scripture, Tradition and Traditions. The Report from Montréal 1963*, London 1964. La distinzione fra la successione apostolica del ministero ordinato e l'apostolicità di tutta la Chiesa era stata introdotta dalla Sezione III della Conferenza, sotto l'influenza di uno studio di E. Schlink, *Die apostolische Sukzession*, in *Kerygma und Dogma* 7 (1961) 79-114 (= *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, 160-195). Cfr. pure in prospettiva analoga il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* (17.4.1974), in *Il Regno Documenti* 19 (1974) 421-425.

[20] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 207.

suggerimento dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e uomini della loro cerchia, i quali, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annunzio della salvezza »[21]. Capi dell'Israele escatologico, i Dodici continuano la « raccolta » iniziata dal Signore, e lo fanno anzitutto trasmettendo fedelmente il dono ricevuto, che è la buona novella del Regno venuto agli uomini in Gesù Cristo. La comunità dei discepoli, che così nasce, si riconosce convocata dalla parola apostolica, fondata sulla testimonianza di coloro che per primi hanno fatto esperienza del Signore, guidata e istruita da essi e da quanti essi si assoceranno nel ministero della Parola e della comunione, impegnata a trasmettere ad altri se stessa come presenza attuale del Signore e del suo mistero pasquale nello Spirito. Lo mostra con efficacia questa antica testimonianza della fede cristiana: « (Gli apostoli) sul principio affermarono la fede in Gesù Cristo e stabilirono Chiese per la Giudea e subito dopo, sparsi per il mondo, annunziarono la medesima dottrina e una medesima fede alle nazioni e quindi fondarono Chiese presso ogni città. Da queste poi le altre Chiese mutuarono la propaggine della loro fede e i semi della dottrina, e continuamente la mutuano per essere appunto Chiese. In questa maniera anche esse sono ritenute apostoliche come discendenza delle Chiese degli apostoli »[22].

Ora, « ciò che fu trasmesso dagli apostoli comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede »[23]. La tradizione è il Vangelo vivo, annunciato dagli apostoli nella sua integrità, procedente dalla pienezza della loro esperienza unica e irripetibile, in quanto « trova la sua espressione tra i molti credenti, sotto l'influsso dello Spirito Santo che li vivifica: infatti per opera loro la fede viene comunicata agli altri... Si capisce da sé, dunque, che non è assolutamente possibile scindere la tradizione dalla vita stessa della Chiesa »[24]. La Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa.

---

[21] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 7.

[22] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum* (200 circa), 20: *PL* 2,32.

[23] *Dei Verbum*, 8.

[24] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 51.

b) *Scrittura e Tradizione nello Spirito*

Per rispondere alle esigenze dell'annuncio e del continuo nutrimento della fede delle comunità già radunate, la testimonianza apostolica degli inizi venne messa per iscritto: il processo di trasmissione, redazione, e strutturazione formale da cui nasce la Scrittura del Nuovo Testamento si compie — nella convinzione profonda della Chiesa sin dalle origini — sotto l'azione dello Spirito Santo. Così, già la stessa elaborazione del testo neotestamentario è un'espressione della κοινωνία dello Spirito nel tempo: il soffio di Dio, presente e operante con segni potenti nella comunione della Chiesa nascente, agisce anche nell'ispirazione degli autori, che hanno redatto la Scrittura dell'alleanza nuova e definitiva. La coscienza dell'azione dello Spirito nella trasmissione della rivelazione è presente nella fede delle origini: la salvezza «dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà» (Eb 2,3s). Le Scritture, che annunciano la salvezza in Cristo, sono ispirate da Dio: «Le sacre Scritture possono istruirti per la salvezza, che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (2Tm 3,15s). E l'ispirazione di una scrittura profetica è una mozione dello Spirito Santo: «Sappiate anzitutto questo: nessuna scrittura profetica va soggetta a privata spiegazione, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,20s).

La Scrittura del Nuovo Testamento, redatta nella comunione dello Spirito Santo, che è la Chiesa, è dunque in se stessa un'espressione della tradizione vivente fondata sugli apostoli: più precisamente, essa costituisce il momento fontale normativo della tradizione apostolica. «La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la parola di Dio,

affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano»[25]. Unite nella stessa sorgente, che è l'evento Cristo e la «raccolta» dell'Israele escatologico da lui compiuta, al servizio della stessa comunità della salvezza, congiunte dall'unico Spirito, che attualizza nel tempo la stessa, unica sorgente di vita, Scrittura e Tradizione non possono essere né separate, né contrapposte: «La Tradizione è la vita dell'Evangelo e dello Spirito nella Chiesa. Non si può né distinguerla né opporla alla Scrittura: senza di essa la Scrittura non sarebbe giunta fino a noi, oppure ci resterebbe incomprensibile. La Tradizione è lo Spirito Santo che spiega l'Evangelo alla Chiesa. Ma d'altra parte senza la Scrittura la Tradizione non avrebbe norme né limiti: tutto potrebbe essere detto e vissuto, senza il controllo necessario di una Parola scritta»[26]. Un'unica corrente di grazia ricevuta e donata unisce Dio, Cristo, gli apostoli e le Chiese apostoliche, e quindi la Scrittura, registrazione ispirata del momento fondativo iniziale di questa corrente nella storia, e la Tradizione, continuazione viva del medesimo processo di recezione e trasmissione sotto la guida dello Spirito Santo: «Se la cosa sta così, ne consegue che si debba considerare vera solo quella dottrina che concordi con la dottrina delle Chiese apostoliche, madri e sorgenti della fede; perché senza dubbio essa comprende l'insegnamento che le Chiese ricevettero dagli apostoli, gli apostoli da Cristo e Cristo da Dio»[27].

Alla Scrittura spetta il primato sulla Tradizione, poiché essa registra l'unicità dell'esperienza apostolica sotto l'azione dello Spirito Santo: perciò su di essa la Tradizione deve costantemente verificarsi come sul suo fondamento normativo: «La tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli.

---

[25] *Dei Verbum*, 9. Sul rapporto fra Tradizione e Scrittura cfr. ad esempio le lucide riflessioni di P. Benoit, *Ispirazione e rivelazione*, in *Concilium* 1965, n. 4, 15-33.

[26] M. Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito*, *o. c.*, 61.

[27] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 21: *PL* 2,33. Cfr. pure 32: *PL* 2,45.

Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta »[28]. Tuttavia, è parimenti vero che i sensi profondi della Scrittura non si schiudono al di fuori della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo, che è la tradizione vivente. Questa convinzione è presente alla coscienza della Chiesa ininterrottamente nella sua storia: basti solo pensare al dato di fatto inequivocabile che è stata la Chiesa a fissare il canone delle Sacre Scritture, ammettendo in esso alcuni testi ed escludendone altri, tutti circolanti nelle comunità del II secolo, in base ad un discernimento di fede, che i credenti riconoscono guidato dallo Spirito Santo. Il Vangelo della salvezza, registrato nelle Scritture, vive dunque nella Chiesa in un modo così profondo, che la κοινωνία ecclesiale dello Spirito può farsi arbitro dell'autenticità di esse. È anzi in generale ad essa che spetta di determinare, sempre sotto la guida dello Spirito, la « regula fidei », il complesso dei contenuti fondamentali della fede apostolica e della prassi cristiana, norma e fondamento della predicazione e dell'insegnamento nel cristianesimo dei primi secoli[29]. Ireneo, alla fine del II secolo, non esita perciò ad affermare: « Se gli stessi Apostoli non ci avessero lasciato alcuna Scrittura, non bisognerebbe forse seguire l'ordine della Tradizione, da essi trasmesso a coloro ai quali affidavano le Chiese? Proprio a questo ordine hanno dato il loro consenso molte genti illetterate che credono in Cristo: esse possiedono la salvezza scritta “senza inchiostro” né carta “dallo Spirito del Dio vivente nei cuori” (2Cor 3,3), e custodiscono con grande cura l'antica tradizione »[30]. Esempi vivissimi del fatto che la tradizione vivente veniva intesa come fedele trasmettitrice e custode della fede e della comunione apostolica sono le liturgie di consegna del Simbolo, del Padre nostro o dei Salmi, in cui si esprimeva l'idea che la Chiesa genera figli per Dio consegnando loro la fede nell'esperienza dello Spirito, da lei ricevuta e vissuta[31].

---

[28] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 67.

[29] Cfr. V. Grossi, *Regula fidei*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1984, 2981s.

[30] *Adversus Haereses*, III, 4, 1s: *PG* 7,856 (Harvey 2,15). Per una presentazione del concetto di Tradizione in Ireneo cfr. H. Holstein, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968.

[31] Ricca documentazione su queste forme di *traditio* o *redditio* in Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 26-43. Ad esempio la tradizione della Chiesa napoletana all'inizio del VI secolo prevedeva per i catecumeni la *Traditio Psalmorum* alla III domenica di Quaresima, quella del *Pater* alla IV e la *Traditio Symboli* alla V: cfr. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* I/2, 2526.

Come rapportare, allora, in un'autentica obbedienza all'unico Spirito la testimonianza della Scrittura e la tradizione apostolica, intesa come l'insieme della vita ecclesiale, in cui si trasmette e si attualizza l'evento Cristo? Da una parte, la Scrittura giudica la Tradizione, perché ciò che essa contiene è la rivelazione da cui la tradizione vivente nasce e su cui essa si fonda: un asserto o una prassi in aperta contraddizione con la testimonianza della Scrittura non può certamente appartenere alla tradizione apostolica. D'altra parte, però, l'interpretazione delle Scritture potrebbe essere soggetta ad ogni arbitrio, se non vi fosse un criterio oggettivo su cui misurarla: la storia del cristianesimo insegna come l'autoevidenza della Parola di Dio, la pretesa cioè che essa si spieghi da sé (*Scriptura suipsius interpres*), possa essere usata per dimostrare tutto e il contrario di tutto[32]! Peraltro, la coscienza ermeneutica dei tempi moderni ha evidenziato come ogni interpretazione sia segnata dalla storicità, precisamente in quanto dipende dalla circolarità che si stabilisce fra l'oggetto da interpretare e il soggetto interpretante, segnato dai condizionamenti più diversi e mutevoli del suo particolare « punto di vista »[33]. La Tradizione, in quanto κοινωνία dello Spirito Santo nella sua dimensione temporale, dimostra qui la sua efficacia al servizio della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura: lì dove un'interpretazione della rivelazione esprime il consenso unanime degli interpreti della Chiesa nel tempo, essa ha titoli sufficienti per essere considerata parte della fede apostolica. È quanto sostiene il cosiddetto « canone leriniano », formulato da san Vincenzo di Lerins intorno alla metà del V secolo: « Nella Chiesa cattolica bisogna avere la più grande cura nel ritenere ciò che è stato creduto dappertutto, sempre e da tutti (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*): nel suo significato vero e proprio, infatti, “cattolico”... esprime ciò che racchiude l'idea di universalità »[34]. La comunione richiesta per riconoscere l'autenticità della tradizione deve essere dunque cattolica in senso plenario: « Ma questo avverrà, se noi seguiremo l'universalità, l'antichità, il consenso generale. Seguiremo l'universalità, se confessiamo come unica vera

fede quella che la Chiesa intera professa in tutto il mondo; l'antichità, se non ci discostiamo in alcun punto dai sentimenti manifestamente proclamati dai nostri santi predecessori e padri; il consenso generale, infine, se, all'interno di questa antichità, facciamo nostre le definizioni e le dottrine di tutti, o quasi tutti i vescovi e i maestri »[35]. Nella varietà e complessità della storia, in cui si è compiuta la rivelazione ed in cui si realizza la sua trasmissione, risplende l'unità cattolica della Chiesa nella sinfonia della tradizione vivente, segno e frutto della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo: « La domanda: Qual è la dottrina di Cristo? è sempre una domanda storica; essa significa: Che cosa si è insegnato nella Chiesa dal tempo degli apostoli? che cosa dice la tradizione *unanime e perpetua*? »[36].

---

[32] Cfr. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 272ss.

[33] Cfr. ad esempio H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985^2.

[34] *Commonitorium*, II, 5: *PL* 50,639 (l'anno è il 434). Cfr. Vincenzo di Lerino, *Commonitorio. Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, a cura di L. Longobardo, Roma 1994, 65.

Il « canone leriniano », tuttavia, non è privo di limiti: essi si presentano anzitutto nella difficoltà della sua applicazione: « Non è possibile... assumere le testimonianze della tradizione in maniera puramente materiale: devono invece essere valutate. Il fatto materiale di un accordo o di un disaccordo di maggiore o minore ampiezza non è sufficiente perché si possa parlare di *consensus*... Può accadere che il germe decisivo per l'avvenire non sia quello che appare oggi più manifesto, e che la linea di vita della fede non passi attraverso i grandi dottori in quel momento e in quel punto determinati »[37]. Inoltre, dell'idea biblica di ''testimonianza'' la regola dell'unanime consenso assume soprattutto l'aspetto di memoria attualizzante, molto meno quello di profezia anticipante: il rischio di chiusura alla novità non vi è assente. Se si pensa che la tradizione apostolica è anzitutto espressione della comunione dello Spirito nel tempo, e che questi è lo Spirito di vita, che soffia dove vuole, si avverte addirittura il pericolo di immobilismo, che una rigida applicazione del « canone leriniano » potrebbe comportare. Sensibile alla sinfonia della verità nella carità e tuttavia più legato al « già » che al « non ancora » dell'approfondimento credente della rivelazione, il criterio dell'unanime consenso può servire di ausilio e di indicazione nella determinazione del contenuto apostolico

---

[35] *Commonitorium*, II, 6: tr. it. 65s.

[36] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 42.

[37] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 302s. Sui limiti e le possibilità del « canone leriniano » cfr. pure G. O'Collins, *Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, in R. Latourelle - G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982², 399-405.

della fede e della prassi cristiane, ma non va isolato rispetto ad altri criteri fondamentali per il discernimento della verità nella tradizione apostolica: in particolare, il criterio del « sensus fidei » e del « consensus fidelium », quello della « recezione » e quello legato al « carisma di verità », affidato dal Signore al ministero d'unità della Chiesa.

Mentre il « canone leriniano » « è concentrato sul passato, il *sensus fidei* si rivolge all'*attuale* sensibilità trovata nell'intero corpo dei credenti. Qui ed ora lo Spirito Santo ne guida l'istintivo discernimento in materia di fede »[38]. La κοινωνία dello Spirito si manifesta nell'oggi della Chiesa attraverso questa « funzione di intelligenza della fede »[39], da Lui stesso suscitata e guidata nei credenti: « La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che le è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando ''dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici'' esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cfr. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente ''alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi'' (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita »[40]. Nell'esercizio del *sensus fidei* la memoria attualizzante del Salvatore si congiunge all'apertura al nuovo, che Egli stesso dice alla Chiesa nei segni dei tempi e nell'esperienza dello Spirito: perché il discernimento prodotto sia autentico, è però necessario che il *consensus* abbia sempre un respiro cattolico ed eviti ogni chiusura settaria. È per questo che il criterio del *sensus fidei* non può essere utilizzato in forma assoluta, ma va determinato alla luce dei rapporti vitali con la totalità della Chiesa nel tempo e con la sua comunione articolata, in cui la tradizione apostolica si lascia riconoscere e precisare.

In quanto realtà viva, vivificata dallo Spirito nel tempo, la κοινωνία ecclesiale nella fede può conoscere sviluppi ed appro-

fondimenti, che nulla tolgono alla fondamentale unità e completezza del dono della rivelazione, ma ne consentono la sempre più piena penetrazione da parte dei credenti: « La tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di Verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[41]. La conoscenza teologica, il ministero di unità in campo dottrinale e l'intelligenza spirituale, frutto dell'esperienza dello Spirito, non possono dunque essere separati, ma devono « cospirare » in una comune tensione di appropriazione consapevole del dono di Dio: i frutti di questa crescita articolata e complessa possono essere riconosciuti dalla Chiesa in particolare attraverso il processo vivo di discernimento e di assimilazione, cui si dà il nome di « recezione » (*receptio*)[42].

---

[38] G. O'Collins, *Criteri...*, *o. c.*, 405.

[39] È la tesi dell'ampia e documentata ricerca di D. Vitali, *''Sensus fidelium''. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

[40] *Lumen Gentium*, 12.

In questo processo, per il quale il « corpo ecclesiale fa sua nella verità una determinazione che esso non s'è data da se stesso, riconoscendo così, nella misura dichiarata, una regola che conviene alla sua vita »[43], emerge il carattere profetico della testimonianza dello Spirito: è Lui a guidare i credenti all'intelligenza piena della verità e a far loro conoscere le cose future (cfr. Gv 16,13), facendo crescere la tradizione apostolica nella comprensione degli eventi e delle parole di salvezza in essa stessa trasmessi. Ciò che la fede e la vita della Chiesa recepiscono di quanto di nuovo ad esse viene proposto nell'intelligenza della rivelazione, può considerarsi parte del patrimonio della « tradizione apostolica », come invece va da essa escluso ciò che la stessa fede e la stessa prassi rigettano nel tempo come estraneo ad esse, anche soltanto lasciandone cadere ogni rilevanza: in questo senso, il criterio della « receptio » applica alla realtà ecclesiale nel suo insieme l'invito evangelico a riconoscere l'albero dai frutti (cfr. Mt 7,16-20; 12,33; Lc 6,43s). I fondamenti della recezione si rapportano allora alla duplice convinzione che « la Chiesa universale non può errare nella fede, e il consenso, l'unanimità è un effetto dello Spirito Santo e un segno della sua presenza »[44]: i frutti dello Spirito, insomma, si lasciano riconoscere specialmente lì dove la κοινωνία è realizzata ed espressa nel tempo e nello spazio (cfr. Gal 5,22). Lì è presente la tradizione apostolica.

Tuttavia, tanto il criterio del « consensus fidelium », quanto quello della « receptio » possono risultare di difficile applicazione: se essi danno ragione della possibilità di sviluppo della tradizione ben più che il « canone leriniano », suppongono non di meno un'opera di discernimento che non sempre è univoca, né inequivocabile. Ciò che non è recepito oggi, potrebbe esserlo domani, e ciò che il senso della fede riconosce al presente come vero, può non essere stato affatto tematizzato nel passato. Ecco perché nella comunione della Chiesa intera, custode e trasmettitrice della verità rivelata mediante la « traditio apostolica » sotto l'azione dello Spirito Santo, è necessario che ci sia un ministero, dotato del carisma di discernimento della verità per l'utilità comune: in quanto Parola viva la rivelazione è stata affidata a una comunità viva, che sotto la guida dello Spirito la ricevesse e la trasmettesse. E in questa comunità viva c'è chi — ripresentando il Signore Gesù, buon pastore — svolge la funzione di capo del corpo, perché esso cresca armonicamente articolato nell'unità di tutte le membra: « Non si dà rivelazione se non vi è un'autorità che stabilisca quello che ci è stato rivelato »[45]. « La teologia cattolica vede nell'ufficio il criterio della Parola: essa non conosce una Parola quasi ipostatica, autonoma e distinta dalla Chiesa, ma la Parola vive nella Chiesa, come la Chiesa della Parola — una relazione di reciproca dipendenza e rapporto »[46]. La « tradizione apostolica » di

---

[41] *Dei Verbum*, 8.

[42] Cfr. Y. Congar, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium* 8 (1972) 1305-1336 e, con più ampia documentazione, *La réception comme réalité ecclésiologique*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972) 369-403. Cfr. pure E. Lanne, *La réception*, in *Irénikon* 55 (1982) 198-213; A. Houtepen, *Reception, Tradition, Communion*, in M. Thurian (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1983, 140-160; J.-M. R. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989, 140-164 (con ricca bibliografia: n. 107).

[43] Y. Congar, *La ricezione...*, *o. c.*, 1307.

[44] *Ib.*, 1329.

[45] J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (1845; edizione riveduta: 1878²), Bologna 1967, 98. Cfr. l'intera Sezione II del Capitolo II: 84-102.

[46] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 116. Cfr. l'intero Capitolo III: « L'ufficio ecclesiastico e l'unità della Chiesa »: 115-131.

tutta la Chiesa rinvia così necessariamente, per intrinseca esigenza di verità, alla «successione apostolica» del ministero.

c) *La «successione apostolica» del ministero*

«Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campagne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio»[47]. Questo testo della fine del I secolo descrive in maniera mirabile il processo di trasmissione dell'ἐπισκοπή dagli Apostoli ai loro successori: in forza della pienezza di potere concessagli in cielo e in terra (cfr. Mt 28,18-20), il Signore Gesù, l'inviato del Padre, ha inviato a sua volta gli apostoli a realizzare la «raccolta» dell'Israele escatologico, da lui iniziata, fino al compimento pieno del «pellegrinaggio dei popoli» ed al suo ritorno glorioso. Questo mandato — al di là dell'esperienza unica ed irripetibile che gli apostoli hanno avuto del contatto personale col Cristo — implica un servizio pastorale («fate discepole tutte le nazioni...»), liturgico («battezzandole...») e profetico («insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato»), garantito dalla vicinanza del Signore fino alla consumazione del tempo («ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo»).

Nella fedeltà al mandato ricevuto, i Dodici dapprima integrano il loro numero con l'elezione di Mattia al posto di Giuda (cfr. At 1,15-26), quindi si vanno associando altri nelle funzioni loro affidate dal Cristo, perché continuino il ministero apostolico: così, Paolo — che pure è stato costituito apostolo direttamente dal Risorto (cfr. ad esempio Rm 1,1ss) —, confronta con loro il suo Vangelo (cfr. Gal 1,18), si preoccupa di trasmettere ciò che ha ricevuto (cfr. 1Cor 11,23) e ad essi — «ritenuti le colonne» — viene associato nella distribuzione dei compiti apostolici, insieme con altri (Barnaba: cfr. Gal 2,9). Come all'inizio della condizione di apostolo c'è una chiamata ed un invio del Risorto, così la chiamata e l'invio di altri, operati nella forza dello Spirito da parte di chi è già costituito nel ministero apostolico, saranno la via per la quale il ministero della ἐπισκοπή si andrà stabilendo nella Chiesa. Certo, la sua configurazione precisa si evolverà progressivamente rispetto agli inizi fino ad assumere la forma — già chiaramente attestata in Ignazio di Antiochia agli inizi del II secolo[48] — del triplice ufficio di vescovo, presbitero e diacono: questa evoluzione deve considerarsi analoga a quella che porterà a fissare il Canone delle Scritture, ed esattamente come questa implica l'autorità e il potere della Chiesa nel definire per l'avvenire le norme ad essa trasmesse dalla tradizione degli apostoli e il discernimento da essa operato fra una pluralità di esperienze e di forme carismatiche e ministeriali presenti nelle comunità cristiane delle origini[49].

Così, la successione nella funzione episcopale verrà ben presto ritenuta garanzia della perseveranza nella tradizione apostolica: il legame fra di essa e la comunità degli apostoli sarà inteso tanto nella linea della continuità storica, come mezzo che assicura il rapporto della comunione ecclesiale attuale a Cristo e la sua presenza in essa, quanto in senso spirituale, perché nella successione apostolica del ministero si riconoscerà un luo-

go privilegiato dell'azione e della trasmissione dello Spirito Santo[50]. Testimonianza di queste convinzioni è, ad esempio, nella seconda metà del II secolo, il testo seguente di Ireneo di Lione: « La tradizione degli apostoli, manifesta in tutto quanto il mondo, si mostra in ogni Chiesa a tutti coloro che vogliono vedere la verità e noi possiamo enumerare i vescovi stabiliti dagli apostoli nelle Chiese e i loro successori fino a noi. Ora essi non hanno insegnato né conosciuto nulla di ciò che costoro insegnano delirando. Infatti, se gli apostoli avessero conosciuto misteri reconditi, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse. Volevano infatti che fossero assolutamente perfetti e irreprensibili in tutto coloro che lasciavano come successori, trasmettendo loro la propria missione di insegnamento. Se essi avessero capito correttamente, ne avrebbero ricavato grande profitto; se invece fossero falliti, ne avrebbero ricavato un danno grandissimo »[51].

---

[47] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk 1,152.156).

[48] *Ad Magnesios*, 6,1: *PG* 5,668 (Funk 1,234); cfr. *Philad.* 4: *PG* 5,700 (Funk 1,266); *Smyrn.* 8,1.2: *PG* 5,713 (Funk 1,282).

[49] Cfr. fra la vastissima bibliografia: T. Böcker, *Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1989; K. Kertelge (Hrsg.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972; *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Roma 1977; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: éveques, presbytres, diacres*, Paris 1971; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt a. M. - Bern 1982; E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971; E. Schweizer - A. Diez Macho, *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto*, Brescia 1980.

Ireneo — adducendo a motivo che sarebbe troppo lungo enumerare le successioni di tutte le Chiese (« omnium ecclesiarum enumerare successiones ») — si concentra quindi su quella « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo », indicando la tradizione della fede, che in essa giunge fino a noi dagli apostoli mediante le successioni dei vescovi: in tal modo la successione episcopale della Chiesa di Roma diviene il segno, il criterio e la garanzia della comunione ininterrotta della fede apostolica[52]: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principialità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa (*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[53]. La successione episcopale — verificata nella comunione con quella della Chiesa di Roma — è dunque il criterio della permanenza delle singole Chiese nella tradizione della fede apostolica e lo strumento attraverso il quale essa giunge a noi dalle origini: « Con questo ordine e con questa successione è giunta fino a noi la tradizione che è

---

[50] Cfr. il testo della Commissione Teologica Internazionale *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica*, o. c., II: 422s.

[51] *Adversus Haereses*, III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,8).

[52] Cfr. L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

[53] *Ib.*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

nella Chiesa a partire dagli apostoli e la predicazione della verità. E questa è la prova più completa che una e medesima è la fede vivificante degli apostoli, che è stata conservata e trasmessa nella verità »[54]. Analogamente attesta Tertulliano, a cavallo fra il II e il III secolo, in polemica con gli eretici: « Indichino le origini delle loro Chiese, elenchino l'ordine dei loro Vescovi che decorre per successione a partire dall'inizio, di modo che il primo Vescovo abbia per autore e predecessore uno fra gli apostoli o fra gli uomini apostolici, che sia stato costantemente accanto agli apostoli. Questo è il modo con cui le Chiese apostoliche dimostrano la loro autenticità »[55].

Secondo queste testimonianze della Chiesa antica l'apostolicità della comunione ecclesiale consiste senza alcun dubbio nella fedeltà alla fede e alla prassi degli apostoli, che a loro volta assicurano il legame storico e spirituale della Chiesa con Cristo: la successione apostolica del ministero episcopale, tuttavia, è la sola via che garantisca la fedele trasmissione della testimonianza apostolica. Quello che rappresentano gli apostoli nel rapporto fra il Signore Gesù e la Chiesa delle origini, lo rappresenta analogamente la successione ministeriale nel rapporto fra questa e la Chiesa attuale. Essa non è una semplice concatenazione materiale, ma lo strumento storico di cui si serve lo Spirito per comunicarsi agli eletti, consacrati vescovi per mezzo dell'imposizione delle mani e la preghiera di vescovi. Ne è testimone il rito dell'ordinazione episcopale documentato alla fine del II secolo da Ippolito Romano: « Sia ordinato vescovo chi è stato scelto da tutto il popolo... I vescovi, col consenso di tutti, impongano le mani sull'eletto, mentre i sacerdoti assistano senza far nulla. Tutti tacciano, ma preghino in cuor loro per la discesa dello Spirito Santo. Poi uno dei vescovi presenti, a richiesta di tutti, imponga la mano su colui che riceve l'ordinazione episcopale e preghi dicendo: Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo... effondi la potenza dello Spirito sovrano, che hai dato al tuo diletto figlio Gesù Cristo e questi ai santi apostoli... »[56]. La consacrazione episcopale appare dunque caratterizzata già nella seconda metà del II secolo da un elemento cristologico — la

continuità con Cristo stabilita mediante la successione del collegio episcopale a quello apostolico —, da un aspetto ecclesiologico — il ruolo della Chiesa nella scelta e nella recezione del vescovo —, e da un carattere epicletico — per cui tutto avviene nell'invocazione e nell'accoglienza dello Spirito Santo, che si effonde attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. « Lo Spirito di Cristo ''tramanda'' *se stesso* per la catena delle imposizioni delle mani, ed è giunto così fino a noi nella consacrazione episcopale »[57]. Anche la successione apostolica del ministero si presenta allora come un aspetto — certamente decisivo, in quanto di necessaria garanzia — della κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo!

---

[54] *Ib.*, III, 3, 3: *PG* 7,851 (Harvey 2,12). Cfr. pure III, 4, 1: *PG* 7,855 (Harvey 2,15).

[55] *De praescriptione haereticorum*, 32: *PL* 2,44.

[56] Ippolito Romano, *Traditio apostolica*, 2: B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Paris 1946, 26s, e *La tradizione apostolica*, tr. R. Tateo, Roma 1979, 58ss.

Nell'unica comunione della tradizione apostolica, la successione del ministero è dunque lo strumento di cui si serve lo Spirito Santo per assicurare la continuità della Chiesa nella tradizione degli apostoli: l'apostolicità ministeriale, perciò, non solo non esclude, anzi al contrario implica ed esige l'apostolicità della fede, ponendosi precisamente al suo servizio come suo segno e strumento. A tal punto questa convinzione è presente, che alla successione nel ministero la Chiesa antica vede associato un « carisma certo di verità »: « Occorre obbedire a coloro che sono presbiteri nella Chiesa, a quelli che hanno ricevuto la successione dagli apostoli... quelli che con la successione dell'episcopato ricevettero un carisma certo di verità secondo il beneplacito del Padre »[58]. Ai vescovi attraverso la successione apostolica è affidato un ministero di unità della fede, che si esplica nel magistero autorevole di custodia della tradizione apostolica e di discernimento autentico di essa, grazie all'assistenza dello Spirito Santo: « L'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente la ascolta, santamente la custodisce e fedelmente la espone, e da questi unici depositi della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da Dio »[59]. In particolare, al Vescovo della Chiesa di Roma, centro e criterio della comunione della fede apostolica, spetta il compito, sostenuto e garantito dallo Spirito, di confermare i fratelli nella fede in continuità col mandato conferito a Pietro (cfr. Lc 22,32), mediante la parola e la testimonianza autorevole. In quanto successore dell'apostolo, su cui come su roccia Cristo ha edificato la Chiesa, e vescovo della Chiesa consacrata dal martirio di Pietro e di Paolo, il Vescovo di Roma è la voce e il garante supremo della tradizione apostolica, e lo è nella κοινωνία dello Spirito Santo come vero « servo dei servi di Dio ».

Nella stessa unità della tradizione, d'altra parte, l'apostolicità di ministero deve continuamente verificarsi sull'apostolicità di dottrina: « Non si può accettare che una ''successione apostolica'' valida e una vera apostolicità possano essere giustificate dalla semplice validità formale »[60]. Al contrario, l'ortodossia è stata sempre normalmente considerata dalla Chiesa come condizione indispensabile della funzione ministeriale: « Non si è successori degli apostoli, se non restando nella fede degli apostoli »[61]. Si può affermare che « non c'è alcun vicariato degli apostoli — nel senso antico di una continuità e di una rappresentazione attuale —, alcuna successione, se non nella continuità della fede con essi »[62]. Sant'Anselmo riconosce che « i vescovi salvaguardano la loro autorità nella misura in cui concordano con il Cristo: ugualmente la perdono se sono in disaccordo con lui »[63]. E San Tommaso non esita ad affermare: « Ai profeti e agli apostoli noi crediamo in quanto il Signore ha dato testimonianza per loro coi miracoli... Ai loro successori crediamo solo nella misura in cui ci annunciano ciò che gli apostoli ci hanno lasciato nella Scrittura »[64]. Perciò, Scrittura, Tradizione e Chiesa — nella ricchezza della sua articolazione carismatica e ministeriale — non andranno mai separate nel discernimento della fede apostolica: « Noi crediamo all'insufficienza di queste tre realtà (diremmo pure alla loro inconsistenza) se si separano l'una dall'altra, e al contrario, alla loro implicazione reciproca, sotto la causalità dello Spirito Santo,

---

[57] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, o. c., 643.

[58] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236). Il testo è citato in *Dei Verbum*, 8.

[59] *Dei Verbum*, 10.

[60] Y. Congar, *Apostolicità di ministero e apostolicità di dottrina*, in Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 54.

[61] Papa Sisto III (432-440), *Epist.* 6, citata da Congar, *ib.*, 59.

[62] Y. Congar, *Apostolicità...*, *o. c.*, 67s.

[63] *Epist.* II,162: *Opera*, ed. Schmitt, t. IV, p. 35, l. 20s.

[64] *De Veritate*, q. 14 a. 10 ad 11^{um}.

che è loro comune. Scrittura, Tradizione, Chiesa (ministero apostolico) rappresentano i mezzi, che Dio ha insieme disposto, sotto l'attività e l'influenza sempre attuale dello Spirito Santo, per comunicarci la rivelazione fatta una volta per tutte »[65]. L'unica κοινωνία dello Spirito nel tempo si esprime, così, in una « pericoresi » di aspetti, che fanno la complessità, ma anche la ricchezza, l'insondabile profondità, ma anche la bellezza, del mistero della Chiesa nella storia: « Chiesa, Vangelo e tradizione stanno insieme, o cadono insieme »[66].

5.3. LA COMUNIONE DEI SANTI

La comunione, realizzata dallo Spirito Santo nel cuore dei credenti e fra di loro, è accostata sin dai tempi più antichi all'idea della *santità*: la Chiesa è la « communio sanctorum », la « comunione dei santi ». L'espressione si trova nel Simbolo, detto degli Apostoli, alla fine del secolo IV[67], subito dopo la menzione della « santa Chiesa »[68], e fa parte della sezione del Credo dedicata alla Terza Persona divina: vi risuona chiaramente l'eco della κοινωνία dello Spirito Santo, di cui parla il Nuovo Testamento (cfr. 2Cor 13,13). Il primo livello di significato della formula, dunque, è quello, implicito, ma fondamentale, che la riferisce all'opera del Consolatore: la « communio sanctorum » è anzitutto « communio Sancti »; Colui che è il Santo santifica i suoi; la santità può essere attribuita alla « communio », perché lo Spirito, santo e santificatore, santifica la Chiesa, unificandola nella comunione. Il termine « sanctorum », poi, rimanda ad altri due livelli possibili di significato: intendendo il genitivo come neutro, e perciò riferito alle realtà sante (i « sancta »), l'espressione viene ad indicare la partecipazione ai beni e ai mezzi della salvezza, e quindi ai sacramenti, specialmente al battesimo ed all'eucaristia. Qualora invece si dia al genitivo « sanctorum » il significato personale, la formula rinvia ai « santi », alle

---

[65] Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*. II, *o. c.*, 346s.

[66] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 103.

[67] Cfr. *DS* 19: è il testo, di tradizione occidentale, della *Explanatio Symboli* di Niceta, vescovo di Remesiana.

[68] Tanto che è da alcuni ritenuta un'apposizione di essa: così ad esempio il bel commento del *Catechismo Romano* del Concilio di Trento: I Parte, art. 9, par. 4.

donne e agli uomini santificati dallo Spirito e alla loro comunione nel tempo e per l'eternità. I tre significati di « communio sanctorum » sono tra loro in un rapporto profondo ed inscindibile: è lo Spirito Santo che attraverso i santi doni edifica la « comunione dei santi ». « In realtà — il termine greco e biblico κοινωνία, tradotto in latino *communio*, impone di vedere le cose in tal senso — si tratta del diritto di partecipare ai beni della comunità di salvezza, in solidarietà con i membri di questa comunità »[69]. La Chiesa è santa, perché è la comunione di quanti sono santificati dallo Spirito attraverso la partecipazione ai santi doni, da Lui stesso vivificati, per la resurrezione della carne e la vita eterna[70].

a) *La comunione dello Spirito santificante*

Secondo il primo livello di significato, la formula « communio sanctorum » rimanda al fatto che è lo Spirito Santo a santificare la Chiesa, facendone la « comunione dei santi »: perciò essa può venir chiamata Tempio santo, in cui lo Spirito dimora e agisce (cfr. Ef 2,21; 2Cor 6,16; 1Cor 3,16s). Come è sceso sul Verbo incarnato, ungendolo e facendone l'Unto, così lo Spirito scende sui singoli battezzati e sulla Chiesa, ungendola della santa unzione: « È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori » (2Cor 1,21). Perciò, « la Chiesa si può chiamare la continuazione dell'unzione di Cristo per mezzo dello Spirito Santo »[71]. Grazie a questa unzione i cristiani formano una sola cosa, una sola « mystica persona » in Cristo: « Cristo e le sue membra sono un'unica persona mistica, per cui le opere del Capo sono in qualche modo quelle delle membra »[72]. È l'idea paolina della Chiesa Corpo di Cristo, resa tale grazie all'opera dello Spirito Santo, che la arricchisce di doni diversi, e la unifica nella comunione e nel servizio: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito;

---

[69] Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II, *o. c.*, 71.

[70] Cfr. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte Église pour la Résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paris 1947.

[71] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 220.

[72] « Christus et membra eius sunt una persona mystica, unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum »: San Tommaso, *De Veritate* q. 29 a. 7 ad 11^{um}.

vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore... Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1Cor 12,4s.11-13).

La Persona divina dello Spirito, dunque, riempiendo i cuori delle tante persone umane, che formano la Chiesa, le santifica e le costituisce nell'unità del Cristo, misticamente prolungato nel tempo. La santità ontologica della Chiesa, la partecipazione cioè alla grazia dello Spirito Santo, è il fondamento indefettibile della sua esistenza e della sua comunione, ciò per cui la Chiesa è nella storia il popolo di Dio, il Corpo di Cristo, il Tempio santo: «Noi crediamo che la Chiesa è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato “il solo santo”, ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio»[73]. Come l'Incarnazione è il mistero dell'unica Persona divina nelle due nature, umana e divina, così la Chiesa è il mistero dell'unica natura umana, santificata dallo Spirito Santo, nella molteplicità delle persone, unite all'unico Signore, Cristo, in modo da costituire in Lui per la grazia del Suo Spirito una Persona in molte persone: «Nella formula “una persona in molte persone...” con l'espressione “una persona” si intende lo Spirito Santo e con l'espressione “molte persone” si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo Spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi»[74].

---

[73] *Lumen Gentium*, 39. Tutto il capitolo V della Costituzione è dedicato al tema dell'universale vocazione alla santità nella Chiesa.

[74] H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, *o. c.*, 21. Mühlen ritiene che la formula ecclesiologica da lui proposta — «una persona (uno Spirito) in molte persone (in Cristo e in noi)» — «come esclude il nestorianesimo ecclesiologico (naturalismo), così esclude pure il monofisismo ecclesiologico (misticismo)» (*ib.*). In essa, infatti, la Chiesa vi appare come «il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi» (268).

Unificati dallo Spirito, i credenti partecipano della sua santità, sono «separati» da Lui e in Lui per Dio, e in questa partecipazione comunicano fra di loro e con Cristo, realizzando la comunione ecclesiale. Anche la santità della Chiesa è un aspetto della κοινωνία dello Spirito Santo!

L'idea della Chiesa, santificata e unificata nello Spirito fino a divenire una sola persona mistica, trova un suo corrispondente biblico nell'immagine della Chiesa Sposa. Paolo scrive ai Corinzi: «Vi ho promessi ad un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo» (2Cor 11,2). Nella tradizione paolina il rapporto sponsale fra Cristo e la Chiesa è chiarito nel senso che è Lui a santificarla nel suo amore: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27). Questo lavacro purificatore, che fa della Chiesa la Sposa bella del Signore, è opera dello Spirito Santo: «Dio ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna» (Tt 3,5-7). Così lo Spirito, santificando la Chiesa, la unisce a Cristo come Sposa allo Sposo, realizzando in lei l'alleanza nuziale mediante la sua partecipazione al mistero pasquale del Signore, fino a che giungano a pieno compimento le promesse di Dio e si celebrino le nozze escatologiche dell'Agnello, quando la Sposa sarà pronta (cfr. Ap 19,6-8) e la Gerusalemme celeste scenderà dall'alto, «come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21,2). Intanto, nel canto di invocazione e di lode della Chiesa santa, ininterrottamente «lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni!» (Ap 22,17). «Le nozze sono state celebrate; la Chiesa è la sposa; ma non è ancora la sposa tutta pura che il battesimo inaugurava. È tentata, nei suoi membri peccatori, di unirsi ad altri sposi (cfr. 1Cor 6,15s). L'unione, che deve consumarsi in un solo spirito (Spirito) è ancora imperfetta. Bisognerà che la Chiesa viva anch'essa, da parte sua, una Pasqua di morte e di resurrezione mediante la potenza dello Spirito. Le sue nozze saranno perfette soltanto escatologicamente. Essa vi aspira. Possiede lo Spirito solo come primizia, come ca-

partecipano esse della pienezza cattolica? e, se ne partecipano, in che misura e mediante quali mezzi? A queste domande il Concilio Vaticano II, che aveva fra i suoi scopi precipui il ristabilimento dell'unità fra tutti i credenti in Cristo[115], non ha inteso sottrarsi, da una parte proponendo una concezione della comunione ecclesiale, che ne consente l'estensione articolata alle altre comunità cristiane (*partecipi della stessa comunione*), dall'altra aprendo prospettive, sulle quali il cammino ecumenico è sempre più intensamente impegnato (*verso quale unità?*). Si delineano fra questi due ambiti i diversi *gradi*, secondo cui la *Catholica* si rende presente nelle diverse comunioni cristiane.

a) *Partecipi della stessa comunione*

L'ecclesiologia anteriore al Vaticano II — di cui è testimonianza significativa l'Enciclica *Mystici Corporis* (1943) — distingueva i « membri » della Chiesa e gli « ordinati ad essa »: con la prima categoria venivano compresi i fedeli cattolici, con la seconda tutti gli altri, indistintamente battezzati o no. Il Concilio supera questo schema bipolare, caratterizzato dalla logica del « tutto o nulla », mediante una triplice distinzione[116]: i cattolici « sono pienamente *incorporati* nella società della Chiesa », perché « avendo lo Spirito di Cristo accettano integra la struttura della Chiesa e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti, e nel suo organismo visibile sono uniti con Cristo — che la dirige mediante il sommo pontefice e i vescovi — dai vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione. Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col corpo, ma non col cuore »[117]. I cristiani non cattolici sono per più ragioni *congiunti* alla Chiesa[118]; i non cristiani, infine, « in vari modi sono *ordinati* al Popolo di Dio »[119]. Risalta subito come il Concilio eviti con cura l'espressione « membri »[120], usata dalla *Mystici Corporis* per i soli fedeli cattolici[121], in quanto sembra comportare una demarcazione troppo netta fra chi è membro e chi non lo è, abbracciando in questa seconda categoria i battezzati non cattolici, che pure non hanno solo il desiderio dei sacramenti (« votum sacramenti »), ma partecipano già in gran parte ai tesori dell'economia sacramentale. A prima vista sembra che i testi del Vaticano II hanno solo preferito « descrivere concretamente la situazione delle diverse categorie »[122]: in realtà, come mostrano le scelte sottese all'uso della formula *subsistit in*[123], essi hanno registrato un mutamento di prospettiva ecclesiologica. Il Concilio « ha rinunciato all'*est* di un'assoluta identificazione (*corpus Christi* est *ecclesia Romana catholica*)... e l'ha sostituito con un più ampio *subsistit* (*haec ecclesia*... subsistit *in ecclesia catholica*)... Con questa apertura non si rinuncia certo semplicemente alla pretesa specifica della Chiesa cattolica romana; si mostra però l'esistenza di un debito da ambedue le parti. Da un lato, è chiaro che la *catholica*, divenendo *romana* in un senso troppo specificato, rivela il *deficit* di un plurale, che dovrebbe in essa aver posto. Dall'altro lato, ci si attiene pure fermamente all'idea che le *ecclesiae* al di fuori hanno per parte loro un *deficit* di singolare »[124]. In altri termini, se la Chiesa di Roma ha bisogno di riscoprire la ricchezza della « communio ecclesiarum » e di situare in questo quadro il possibile riconoscimento ecclesiale delle altre Chiese e comunità cristiane, queste hanno bisogno di riconoscere la pienezza della *Catholica*, che sola può fondare l'autentica comunione delle Chiese, come mostra la tradizione della Chiesa indivisa dei primi secoli.

La Costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* muove i primi passi in questa direzione, presentando tuttavia su questo punto una carenza pneumatologica non priva di conseguenze: « È deplorevole che la Costituzione non dia la massima importanza al "legame" più stretto di tutti, l'unità nello Spirito Santo, che è vero principio dell'amore unificante, e non presenti una teologia del battesimo e del carattere battesimale. Si potrà anche

---

[115] Cfr. l'Enciclica *Ad Petri Cathedram* del 29 giugno 1959, con cui Giovanni XXIII descrive le finalità del Concilio: *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) 497-531.

[116] Cfr. Y. Congar, *Il Popolo di Dio*, in *La teologia dopo il Vaticano II*, o. c., 254. Su tutta la questione cfr. W. Bertrams, *De gradibus « communionis » in doctrina Concilii Vaticani II*, in *Gregorianum* 47 (1966) 286-305.

[117] *Lumen Gentium*, 14.

[118] Cfr. *Lumen Gentium*, 15.

[119] Cfr. *Lumen Gentium*, 16.

[120] Cfr. la *Relatio* di Mons. G. Garrone: *Acta Synodalia* III, I, 501.

[121] Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 202.

[122] G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 178-180.

[123] Cfr. *Lumen Gentium*, 8.

[124] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, *o. c.*, 258.

osservare che in pratica non si accenna affatto ai legami esistenti fra la Chiesa cattolica e i gruppi organizzati, nei quali singoli non cattolici vivono la loro religione. Il punto di vista adottato è stato quasi esclusivamente quello individualistico »[125]. Questi limiti sono in parte superati dal Decreto *Unitatis Redintegratio*, soprattutto nel riconoscere il valore ecclesiale delle comunioni cristiane non cattoliche: alla tripartizione « piena incorporazione », « congiunzione » e « ordinamento a », si sostituiscono le formule più precise e teologicamente significative relative alla *comunione perfetta* o *imperfetta*: « Quelli che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica »[126]. La comunione è qui intesa come partecipazione ai beni della salvezza[127]: di conseguenza, « comunione perfetta » sarà quella costituita dalla piena partecipazione a tutti i mezzi salvifici; la comunione sarà invece più o meno perfetta a secondo della più o meno ampia partecipazione a questi beni. Accanto al battesimo, che incorpora tutti i cristiani a Cristo e consente loro di riconoscersi in una vera fraternità sacramentale, « tra gli elementi o beni, dai quali, presi insieme nel loro complesso, la stessa Chiesa è edificata e vivificata, alcuni, anzi parecchi e segnalati, possono trovarsi fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, come la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede, la speranza e la carità, e altri doni interiori dello Spirito Santo ed elementi visibili: tutte queste cose, che provengono da Cristo e a lui conducono, giustamente appartengono all'unica Chiesa di Cristo »[128]. L'unica Chiesa del Signore si fa dunque presente attraverso gli elementi ecclesiali indicati nelle comunità cristiane non in piena comunione con Roma: molti dei loro atti, perciò, « possono produrre la vita della grazia » e « aprire l'ingresso nella comunione della salvezza ». Di conseguenza, « le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza

---

[125] B. C. Butler, *Rapporto tra i cristiani non cattolici e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 658.

[126] *Unitatis Redintegratio*, 3.

[127] Cfr. W. Bertrams, *De gradibus communionis...*, *o. c.*, 286.

[128] *Unitatis Redintegratio*, 3.

della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica »[129].

La presenza e l'azione dello Spirito Santo, che qui emergono, costituiscono la vera acquisizione ecclesiologico-ecumenica del Concilio: la partecipazione dei cristiani non cattolici ai vari « media salutis » è comunione alla vita divina nello Spirito, e perciò è anche vera partecipazione a quella κοινωνία dello Spirito stesso, in cui consiste il mistero più profondo della *Catholica*. Per quanto maggiore o minore possa essere questa partecipazione, a seconda della maggiore o minore presenza dei beni della salvezza, non c'è dubbio che queste comunioni ecclesiali partecipino della *Catholica*, e quindi abbiano con le Chiese della comunione cattolica un rapporto di unità già presente, da riconoscere, esplicitare e sviluppare. Pur nella convinzione che « solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo, che è lo strumento generale della salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza »[130], si fonda qui il superamento di ogni concezione del movimento ecumenico come puro e semplice « ritorno all'ovile » di coloro che se ne erano « separati », a favore di un ecumenismo del dialogo e della comune conversione a Cristo, già presente e operante in ogni Chiesa e comunità cristiana, grazie alla partecipazione di esse all'unica κοινωνία dello Spirito Santo.

b) *I gradi nella comunione*

La più o meno piena partecipazione ai mezzi della salvezza produce la più o meno perfetta comunione con la *Catholica* radunata dallo Spirito: quest'idea centrale può essere verificata proprio in rapporto al « sacramento dell'unità », l'eucaristia, in cui la presenza del Consolatore trasforma i doni e li rende santi e santificanti, perché il corpo di Cristo generi il Corpo ecclesiale e la comunione alle realtà sante raccolga la comunione dei santi. Esponendo le ragioni per le quali la Chiesa è congiunta ai cristiani non cattolici, già la *Lumen Gentium* fa riferimento all'eucaristia, che alcuni di essi celebrano[131]. Ben oltre va l'U-

---

[129] *Ib.*

[130] *Ib.*

[131] Cfr. *Lumen Gentium*, 15.

nitatis Redintegratio, facendo sue le richieste di molti Padri conciliari, che desideravano si evidenziasse di più il ruolo centrale della Cena del Signore nella realizzazione e nell'espressione dell'unità fra i cristiani [132]. Il fondamento della comunione è visto, certamente, nel battesimo: « Il battesimo costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati » [133]. Il battesimo, però, « di per sé è soltanto l'inizio e l'esordio, poiché esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il battesimo è ordinato all'integra professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, come lo stesso Cristo ha voluto e, infine, alla integra inserzione nella comunione eucaristica » [134]. Il cammino ecumenico, teso al ristabilimento della piena unità visibile fra i cristiani, si configura in questo senso come un processo che dall'unità battesimale conduce all'unità eucaristica, « così che per questa via, a poco a poco, superati gli ostacoli che impediscono la perfetta comunione ecclesiastica, tutti i cristiani, in un'unica celebrazione dell'eucaristia, si riuniscano in quella unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e che speriamo crescerà ogni giorno di più fino alla fine dei secoli » [135]. È significativo in tal senso che lo stesso Consiglio Mondiale delle Chiese riconosca fra i suoi scopi fondamentali quello di « richiamare le Chiese alla meta dell'unità visibile in un'unica fede ed in un'unica comunione eucaristica, espressa nella lode e nella vita comune in Cristo » [136].

La « communio » nell'eucaristia non si pone però solo come termine del cammino ecumenico, verso cui spinge lo stesso fondamento battesimale come per un'intrinseca ordinazione: l'eucaristia è anche fattore determinante della maggiore o minore pienezza di comunione con la *Catholica*, in quanto è il mezzo di salvezza eccellente, in cui è ripresentata la Pasqua della no-

---

[132] Cfr. *Acta Synodalia* II, V, 537; 760s; 782; ecc.

[133] *Unitatis Redintegratio*, 22.

[134] *Ib.* Su questo punto cfr. J.-M. R. Tillard, *Le « votum eucharistiae »: l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, in *Miscellanea Liturgica* in onore del card. G. Lercaro, II, Roma 1967, 340-352.

[135] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[136] *The Constitution of the World Council of Churches*, III, 1, in *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva 1976, 317s.

stra riconciliazione. Così, a ragione della presenza dell'eucaristia validamente celebrata grazie alla permanenza del sacramento dell'ordine nell'ininterrotta successione apostolica del ministero, si può affermare che nelle Chiese d'Oriente la Chiesa di Dio è edificata e cresce. Esse, avendo « veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia », sono Chiese in senso pieno: « Per mezzo della celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce e per mezzo della concelebrazione si manifesta la loro comunione » [137]. Dalla presenza dell'eucaristia si desume la presenza della Chiesa, di quell'unità cattolica che dal Corpo di Cristo vivificato dallo Spirito è generata e nutrita per esprimersi nel corpo ecclesiale del Signore. Pertanto, nelle Chiese d'Oriente, al di là dei limiti della comunione visibile, si deve riconoscere la pienezza della realtà ecclesiale sotto l'aspetto sacramentale: in esse la *Catholica* è presente, sebbene non ci sia la piena visibilizzazione storica di questa unità nella comunione ecclesiale intorno al Vescovo della Chiesa di Roma. « Anche se la piena comunione canonica è da secoli interrotta, rimane l'essenziale di una comunione più profonda nell'ordine sacramentale... La rottura dei legami canonici di comunione gerarchica... non può impedire l'attiva presenza di Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito Santo nelle azioni liturgiche ed in modo particolare nell'eucaristia dei nostri fratelli ortodossi » [138].

Che dire allora delle comunità che non hanno un'eucaristia validamente celebrata? In forza del « votum eucharistiae », presente intrinsecamente nel battesimo, e testimoniato con grande intensità nella Santa Cena, in cui, facendo memoria della Pasqua del Signore, queste comunità proclamano che nella comunione a Cristo è significata la vita ed attendono la sua venuta, si potrebbe dire che esse sono non solo Chiese « in voto », ma realizzazioni reali, benché inadeguate, della *Catholica* al di là dei limiti della comunione perfetta: « Le comunità ecclesiali da noi separate, quantunque manchi la loro piena unità con noi derivante dal battesimo e quantunque crediamo che esse, specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine, non hanno conservata la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, tuttavia, mentre nella Santa Cena fanno memoria della morte e della risurrezione del Signore, professano che nella comunione a Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa. Bisogna quindi che la dottrina circa la Cena del Signore, gli altri sacramenti, il culto e i ministeri della Chiesa costituiscano l'oggetto del dialogo »[139]. La presenza dell'eucaristia validamente celebrata diviene allora un criterio decisivo per discernere i gradi di comunione con cui la *Catholica* si fa presente nelle varie comunioni ecclesiali: lì dove essa c'è, la Chiesa è presente, anche se la « communio ecclesiarum » non è espressa pienamente; lì dove manca, la realtà ecclesiale è presente solo inadeguatamente, in maniera analoga, in una comunione meno perfetta con la Chiesa cattolica. In questa luce, attinta ad una vera e propria ecclesiologia eucaristica di respiro ecumenico, si comprende la distinzione che il Concilio fa fra le espressioni « Chiesa » e « comunione ecclesiale »: « I documenti... impiegano il termine "Chiese" per le comunità ortodosse, mentre evitano di farlo per le comunità protestanti », e ciò precisamente perché « vi è un certo numero di elementi essenziali la cui... realizzazione più o meno perfetta fa sì che vi sia Chiesa in un modo più o meno completo »[140].

---

[137] *Unitatis Redintegratio*, 15.

[138] E. Lanne, *La tradizione liturgica e spirituale degli Ortodossi*, in *Via, Verità e Vita*, quad. 11, 1967, 67.

La « pericoresi » ecclesiologica viene così ad applicarsi anche al rapporto fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non in piena comunione con lei: vi è un'unità fondamentale che lega tutti i cristiani, nel dono della grazia battesimale, vera partecipazione alla riconciliazione compiuta in Cristo, e nella tensione verso la piena comunione eucaristica, nutrita dalla Parola di Dio e dall'esercizio della carità e, in alcune comunioni, anche compiutamente realizzata grazie alla presenza della successione apostolica del ministero e perciò di un'eucaristia celebrata del tutto validamente. Quest'unità è partecipazione di tutti i battezzati alla *Catholica*, secondo una comunione più o meno perfetta, che va dalla piena incorporazione alla Chiesa cattolica, alla presenza reale della Chiesa in quelle, che fondatamente sono chiamate « Chiese sorelle »[141], alla realtà ecclesiale delle comunità in tensione fra la ricchezza battesimale e il suo compimento eucaristico. In quest'unità, già presente e partecipata secondo dei veri e propri « gradi di comunione », la diversità trova la sua collocazione più precisa: da una parte, c'è una diversità di espressioni storiche e culturali, che non compromette in nulla la pienezza della comunione e che si riscontra da sempre nella vita della Chiesa: « Nel quadro della comunione una larga diversità è possibile, e la fede non va confusa con una sola delle sue formulazioni storiche »[142]. Si tratta in questi casi di una diversità in comunione, di vere e proprie « diversità riconciliate », secondo un modello di relazioni analogo a quello della vita trinitaria[143]. D'altra parte, però, c'è anche una diversità che nasce dalla mancanza o non completa presenza degli elementi costitutivi, che fanno la pienezza della *Catholica*: questa diversità non può essere minimizzata, se gli elementi in questione corrispondono a quelli che l'ininterrotta tradizione della fede apostolica riconosce fondati nella volontà del Signore per la sua Chiesa. Certamente, la sola presenza oggettiva di questi elementi non basta, se si trascura la loro effettiva valorizzazione e i frutti di grazia che i singoli ne devono trarre con il loro impegno di accoglienza e di santificazione. Non si può neanche disconoscere, però, che « ci sono delle esigenze, al di sotto delle quali non è possibile scendere »[144]. L'ecumenismo autentico si sforzerà, allora, non di indebolire le esigenze dell'unità, ma di mostrarne la fondatezza reale nella tradizione della Chiesa degli apostoli, che — come segno e frutto della κοινωνία dello Spirito nel tempo — unisce la comunione attuale della *Catholica* a quella delle origini. È in questo sforzo di discernimento delle diversità riconciliate e delle esigenze irrinunciabili della cattolicità, che si delineano e si lasciano valutare i modelli dell'unità, che è davanti a noi.

---

[139] *Unitatis Redintegratio*, 22.

[140] Y. M.-J. Congar, *Note sur les mots « Confession », « Église » et « Communion »*, in *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 231s. Anche F. A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa, o. c.*, sottolinea che « la natura della Chiesa, quale comunione di Chiese, è ancora verificata, in un modo analogo ed imperfetto, quando la si amplia per includere le comunità ecclesiali » (68), e che pertanto, « laddove siano presenti comunità ecclesiali legate da una comunione ecclesiale, c'è pure una presenza reale, quantunque imperfetta, della Chiesa di Cristo » (69).

[141] L'espressione è attribuita alle Chiese ortodosse, ma anche alla comunione anglicana, ad esempio da Paolo VI nel discorso del 25.10.1970, per la canonizzazione dei martiri inglesi: cfr. Y. Congar, *« Églises-Soeurs »*, in Id., *Diversités et Communion*, Paris 1982, 126-137.

[142] *Ib.*, 68.

[143] Cfr. *ib.*, 37-54, con bibliografia: « Des diversités ont toujours été admises dans l'unité de la foi ». Sulla formula « diversità riconciliate », proposta dalla Federazione Luterana Mondiale nell'assemblea di Dar-es-Salam del 1977 cfr. *ib.*, 221-232.

[144] *Ib.*, 68.

c) *Verso quale unità?*

Quale modello di unità dei cristiani si potrà perseguire nell'impegno ecumenico a partire dalla comunione già esistente fra le diverse Chiese e comunità ecclesiali? La domanda è decisiva, anche perché dalla risposta che ad essa si dà dipende l'identificazione delle vie, che il movimento ecumenico è chiamato a percorrere: conoscendo la meta è possibile anche disegnare il cammino [145]. Va inoltre osservato che l'interrogativo riguarda tutti, e incide sul rinnovamento di tutte le Chiese: « Anche la Chiesa cattolica confessa la sua distanza dall'ideale dell'unità, verso cui essa deve tendere insieme con tutte le altre Chiese, sia pure da una diversa posizione di partenza » [146]. Così, ad esempio, l'esigenza del discernimento di ciò che è veramente costitutivo ed essenziale per l'unità che Cristo vuole, porterà la stessa Chiesa cattolica a riconoscere una « gerarchia delle verità », stabilita in base al nesso che esse hanno col fondamento della fede cristiana [147], e a non confondere la sostanza di questa stessa fede col suo rivestimento culturale, sempre modificabile [148]. Parimenti, il giudizio storico sulle divisioni prodottesi nella cristianità dovrà essere libero da pregiudizi e articolato, aperto cioè al riconoscimento da parte di tutti delle proprie responsabilità e delle proprie mancanze e disponibile a non caricare i figli delle eventuali colpe dei padri. Bisognerà, infine, tenersi distanti da due estremi, entrambi dannosi per la crescita nell'unità che Cristo vuole, perché vanificano la tensione costitutiva dell'essere ecclesiale fra « già » e « non ancora », esasperando l'uno o l'altro dei due poli: il primo estremo è l'accettazione più o meno rassegnata dello « status quo », che enfatizza il dono dell'unità « già » presente anche attraverso le divisioni. Se questa posizione prende sul serio il valore e la profondità delle differenze, rischia tuttavia di svuotare di ogni contenuto l'obbedienza esigente alla volontà del Signore che « tutti siano uno », perché, interpretando le stesse differenze come frutto dello Spirito, che attraverso di esse avrebbe voluto salvaguardare il carisma affidato specificamente a ciascuna tradizione, demotiva la passione tesa al superamento della divisione e l'impegno per la realizzazione di una « unità organica » fra tutti i cristiani. In questa prospettiva, si potrà tutt'al più tendere a una « federazione di Chiese », rispettosa dell'originalità di ciascuna, ma si dovrà riconoscere che un tale eventuale risultato sarà di fatto poco diverso dall'attuale stato di divisione [149]. L'altro estremo, rispetto a cui vigilare, consiste nell'esasperazione del carattere di « provvisorietà » delle Chiese nei confronti del Regno: accentuando l'eccedenza del « non ancora » promesso, questa posizione tende a minimizzare ciò che divide, per cogliere nella storia reale delle Chiese solo rimandi « simbolici » all'assoluto finale, così che nessuna realizzazione può considerarsi adeguata anticipazione dell'éschaton e porsi a misura di altre, e nessuna divisione ha un valore compiuto e definitivo, ma resta essa stessa rimando a un continuo superamento. La permanente riformabilità delle Chiese è qui così accentuata, che non si vede quale unità esse possano esprimere ed intorno a quale centro o fondamento già dato quest'unità potrebbe costruirsi: una simile escatologizzazione dell'unità svuota però di senso ogni impegno per la sua costruzione storica, facendo dell'ecumenismo niente di più che uno dei tanti e provvisori « dispositivi simbolici » dell'avvenire del Regno [150].

---

[145] Cfr. una puntuale presentazione della questione e delle proposte di soluzione in L. Sartori, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Brescia 1969. Fede e Costituzione, l'organismo dottrinale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ha tentato un bilancio in materia nel documento intitolato *Concetti di unità e modelli di unificazione*, in *Il Regno Documenti* 18 (1973) 239-247, ed ha dedicato completamente al tema della κοινωνία la sua V Assemblea Mondiale, tenutasi a Santiago di Compostella a trent'anni da quella di Montréal: vari documenti sono apparsi sotto il titolo generale *Verso la koinonia*, in *Il Regno Documenti* 38 (1993) 522-559. Un testo ricchissimo, che presenta e valuta i vari modelli di unione, è stato elaborato dalla Commissione mista cattolico-romana ed evangelico-luterana: *L'unità davanti a noi*, in *Il Regno Documenti* 30 (1985) 661-682. Cfr. pure la ricerca ampia e documentata, anche se non sempre del tutto convincente, di G. Cereti, *Molte Chiese cristiane, un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992.

[146] L. Sartori, *L'unità della Chiesa*, o. c., 31.

[147] Cfr. *Unitatis Redintegratio*, 11.

[148] Cfr. *ib.*, 6.

[149] Cfr. in questa linea la posizione di O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Brescia 1987, circa la quale L. Sartori, *L'unità...*, o. c., 108s, giustamente osserva: « Non si può congelare la storia col pretesto che la Provvidenza divina può assumere anche il negativo umano quale aiuto a mantenere in funzione il dinamismo positivo divino. Il prezzo richiesto dalla verità deve essere pagato da tutti ». O. Cullmann è ritornato sulla sua tesi, in dialogo col dibattito critico da essa sollevato, in *Le vie dell'unità cristiana*, Brescia 1994, accettando tra l'altro alcune modifiche importanti di linguaggio (cfr. *Prefazione*), ma ribadendo sostanzialmente la sua proposta.

[150] Cfr. le tesi di C. Duquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985. Giustamente osserva Sartori, *L'unità...*, o. c., 119: « Se tutto ciò che è storico è provvisorio, si dovrà tener conto della relatività dello stesso schema del ''dispositivo simbolico'' ».

Una prima acquisizione fondamentale per evitare i due eccessi indicati è che l'unità da cercare è quella, al tempo stesso «già» rivelata e «non ancora» pienamente compiuta nella storia, di cui è suprema fonte e modello la Trinità: ogni altra concezione dell'unità scade nel sociologismo o nell'ideologia, e si allontana dalle esigenze della rivelazione, soprattutto da quel principio giovanneo della «corrispondenza», per cui l'amore fra i discepoli deve essere «come» quello fra Gesù e il Padre nello Spirito. «La κοινωνία non deriva dall'esperienza sociologica, né dall'etica, ma dalla fede. Non siamo chiamati alla κοινωνία perché è ''buona'' per noi e per la Chiesa, ma perché crediamo in un Dio che è nel suo stesso essere κοινωνία. Se crediamo in un Dio principalmente individuale, che prima *è* e poi *è in relazione*, non siamo lontani da una concezione sociologica della κοινωνία; la Chiesa in questo caso non consiste nel *suo essere comunione*, ma è tale solo secondariamente, e cioè per amore del suo *bene esse*. La dottrina della Trinità acquista in questo caso un'importanza decisiva: Dio *è* trinitario; è un essere relazionale per definizione; un Dio non trinitario non è κοινωνία nel suo stesso essere. L'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione»[151]. L'unità, verso cui le Chiese divise devono sentirsi in cammino, è la piena espressione storica di quella κοινωνία dello Spirito Santo, che è la partecipazione alla vita trinitaria resa possibile dalle missioni divine del Figlio e del Paraclito, e che unisce fra loro i credenti secondo una ricchezza di relazioni, che trova nella «pericoresi» divina la sua sorgente, il suo modello, la sua meta finale.

Questa κοινωνία abbraccia le dimensioni del tempo e dello spazio. La comunione «sincronica» si fonda su una comunione «diacronica», tale da attraversare le diverse stagioni della Chiesa nella storia, unendole nella forza dello Spirito, sorgente al tempo stesso di novità e di fedeltà. Se questo è vero, nessuna unità della Chiesa potrà esprimere la pienezza della *Catholica* se non si salderà nella continuità storica alle origini apostoliche e non assumerà quindi la tradizione apostolica della fede come criterio e fondamento: «La Chiesa non è un'entità che vive fuori del tempo. La comunione non è solo una questione di relazioni di ciascuna Chiesa locale con le restanti Chiese nello spazio o con il resto del mondo in un momento definito, bensì anche una relazione di κοινωνία con le comunità del passato, così come con quelle del futuro... La Chiesa ha bisogno della *Tradizione* per esistere come κοινωνία»[152]. Certo, la Tradizione viene fatta propria dalla Chiesa del presente, segnata dai condizionamenti più vari, e così si esprime in «tradizioni» vive, cariche della più ampia diversità: il discernimento del contenuto apostolico di queste tradizioni sarà sempre necessario per non scambiare le esigenze dell'unità con fattori contingenti ed esteriori rispetto al centro e al cuore della fede apostolica. Perciò è perfettamente vero che «le verità fondamentali del cristianesimo, come vengono enunciate nella Sacra Scrittura, nel Credo apostolico e in quelli di Nicea e Costantinopoli, sono vincolanti per tutte le Chiese particolari della futura Chiesa una»[153], ma è non meno vero che il processo della Tradizione non si è fermato ai primi secoli e richiede di essere recepito nel discernimento dell'integralità dei suoi sviluppi. Pertanto, «se l'unità delle Chiese non deve rimanere una pura utopia e un postulato teorico, l'unità nella fede si deve di necessità concepire in modo da... rispettare questi diversi sviluppi e la mancata contemporaneità delle Chiese da unire, che da tali sviluppi deriva»[154]. Questo impegno richiede ben più che una reciproca «tolleranza gnoseologica»: occorre che le Chiese prendano fino in fondo sul serio il patrimonio dogmatico di ciascuna con l'intenzione positiva di riconoscere il contenuto apostolico che lo Spirito vi ha custodito. Si tratta di avviare un processo di recezione, che è tutt'altro che irenico ed esigerà tempi e prezzi tutt'altro che modesti, sulla base di una profonda onestà e di un'apertura sincera all'azione del Consolatore, che ha parlato e parla alle Chiese. In particolare, una Chiesa, che come la Cattolica ha la convinzione di aver custodito e sviluppato la pienezza della tradizione apostolica, dovrà far di tutto per mostrare positivamente nella riflessione e nella prassi di fede la verità di ciò che propone. Oltre che ad un dialogo serio fra di loro, le esigenze dell'unità come espressione della κοινωνία nel tempo divengono per le singole Chiese un invito alla propria costante purificazione e riforma.

---

[151] Giovanni di Pergamo (Jean Zizioulas), *La Chiesa come comunione: presentazione del tema*, in *Verso la koinonia*, o. c., 531. Quest'intervento è di particolare ricchezza e riprende molte delle intuizioni ecclesiologiche dell'Autore, su cui cfr. G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Montréal-Paris 1989.

[152] Giovanni di Pergamo, *La Chiesa come comunione*, o. c., 535.

[153] H. Fries - K. Rahner, *Unione delle Chiese possibilità reale*, Brescia 1986, Tesi Prima, 23.

[154] *Ib.*, 36.

La comunione, in cui trovi piena espressione l'unità della *Catholica*, dovrà poi abbracciare la « sincronia », passando attraverso una riconciliazione, che non elimini le diversità frutto dello Spirito, ma le integri: « La Chiesa una deve essere vista come una comunità conciliare di Chiese locali in se stesse veramente unite. In questa comunità conciliare, ciascuna Chiesa locale possiede, in comunione con le altre, la pienezza della cattolicità, rende testimonianza alla stessa fede apostolica, e perciò riconosce le altre appartenenti alla stessa Chiesa di Cristo e guidate dallo stesso Spirito... Esse sono unite fra loro perché hanno ricevuto lo stesso battesimo e partecipano alla stessa eucaristia; riconoscono reciprocamente i propri membri e ministri. Esse sono uno nel loro comune compito di confessare il Vangelo di Cristo con la proclamazione e il servizio al mondo »[155]. È evidente che non tutte le diversità potranno essere mantenute, perché lo Spirito non può contraddire se stesso, come è del pari evidente che l'unità, come manifestazione della κοινωνία di Colui, che soffia dove vuole, non potrà essere ridotta a uniformità e a massificazione delle differenze. Di un'unità non massificante può considerarsi prova convincente il rapporto, già esistente e storicamente consolidato, fra Chiesa latina e Chiese orientali nella comunione della Chiesa cattolica. La persistenza delle Chiese con le loro specificità dovrà non di meno articolarsi nell'unità, ed esigerà perciò necessariamente un « garante dell'unità della Chiesa nella verità e nell'amore », riconosciuto nel servizio di Pietro e dei suoi successori, esercitato nel rispetto della collegialità, del principio di sussidiarietà, e dell'obbedienza alle esigenze del Vangelo e della coscienza dei singoli[156]. « Roma non deve esigere dall'Oriente, per quel che concerne la dottrina sul primato, più di quanto è stato formulato e vissuto anche nel primo millennio... Da una

---

[155] *Breaking Barriers. Nairobi 1975*, *o. c.*, *Section II: What unity requires*, n. 3, 60. Il tema della « conciliarità » — già trattato da Fede e Costituzione a Lovanio (1971: cfr. *Unità della Chiesa e unità del genere umano*, Bologna 1972, 459-464) e Salamanca (1973: cfr. *What kind of Unity?*, Geneva 1974, 119-126) — fu fatto proprio dall'Assemblea del Consiglio Mondiale a Nairobi nel 1975: cfr. B. Forte, *Nairobi 1975: il cammino dell'ecumenismo*, in *Asprenas* 23 (1976) 29-53.

[156] Cfr. le Tesi Terza e Quarta di Rahner e Fries: *ib.*, 58 e 77.

parte, l'Oriente rinuncia a combattere come eretico lo sviluppo occidentale del secondo millennio e accetta la Chiesa cattolica come legittima e ortodossa nella forma che essa ha trovato in questo suo sviluppo, dall'altra l'Occidente riconosce come ortodossa e legittima la Chiesa d'Oriente nella forma che essa ha conservata »[157]. Resta tuttavia che proprio per il suo carattere di istanza suprema dell'unità il ministero petrino richiederà l'esercizio di un'autorità, non condizionata da patteggiamenti o convenienze. In modo particolare, poi, la piena espressione dell'unità non potrà rinunciare al servizio della comunione, rappresentato dalla presenza del ministero nella successione apostolica in tutte le Chiese: quanto questo comporti di reciproca accoglienza e disponibilità fra i cristiani divisi non è difficile immaginare[158]. Soprattutto, nessuna unità organica sarà possibile senza una piena comunione nella fede apostolica, nella celebrazione liturgico-sacramentale, specialmente eucaristica, e conseguentemente nella disciplina dell'unità, a livello di strutture e di organizzazione, almeno in ciò che concerne l'essenziale[159].

Va osservato, infine, che l'espressione piena dell'unità della *Catholica* non dovrà essere confusa con lo « shalôm » finale del Regno: la Chiesa è germe e inizio, segno levato fra i popoli e anticipazione del Regno, ma non si identifica semplicemente col Regno. Questo vuol dire che la manifestazione dell'unità resta una realtà storica, e come tale soggetta a continua riforma e a sempre nuova crescita: l'ecumenismo, inteso come conversione di tutte le Chiese a Cristo nello Spirito, sorgente e anima della loro unità, continuerà ad esistere come esigenza profonda anche in una eventuale comunione futura, in cui tutte le Chiese si trovino riconciliate. L'unità è sì un bene già donato, ma è anche la promessa di un compimento non ancora realizzato: perciò, essa è per tutti i cristiani un dono e un compito, un inizio e un invio. La Trinità, partecipando agli uomini la sua comunione, ha costituito la Chiesa, comunione di Chiese nel tempo, « icona » dell'origine e della patria trinitaria: proprio per questo, però, la coscienza della fede sa che la realtà ecclesiale rivela e vela al tempo stesso la grazia dei Tre, ne è sempre inseparabilmente « kénosi » e « gloria ». Nella Chiesa universale pellegrina nel tempo si celebra effettivamente la gloria del Dio vivo, nella salvezza già incontrata, nella fede e nella carità vissute, nei sacramenti della vita e della speranza eterna. Al tempo stesso, la profondità e la bellezza di quell'unità, che esalta le distinzioni e vive di esse nella pienezza della pace, resta come nascosta nella comunione più o meno perfetta, in cui l'unità della *Catholica* è partecipata ai credenti. Questa « kénosi » della Trinità nella Chiesa determina l'esigenza del popolo di Dio di riformarsi continuamente, per essere sempre più la comunità dell'alleanza santa per tutti i popoli, sempre meno una comunità chiusa in se stessa, quasi prigioniera dell'unità già raggiunta. Il fatto poi che la Trinità abbia lasciato risplendere la sua luce nella storia e continui a irradiarla attraverso la Chiesa, luogo della sua incessante glorificazione, suscita la sicurezza della fede, necessaria a portare avanti il cammino per l'unità con assoluta fiducia, sapendo che essa è dono dall'alto, da invocare ed accogliere, e che di essa ci è già dato il misterioso e nutriente modello, verso cui tendere con tutta la passione e l'impegno della vita e del cuore: « Lo sguardo va mantenuto rivolto all'icona della Trinità, ove l'unità e la comunione danno risalto alla ricchezza trascendente espressa dalle divine Persone »[160].

---

[157] J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, in *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209.

[158] Cfr. la trattazione — un po' utopica — della Tesi Settima in Rahner-Fries, *Unione delle Chiese...*, *o. c.*, 148ss. Un articolato complesso di approcci a questa questione è offerto dal volume *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*, a cura di G. Farnedi e Ph. Rouillard, Roma 1985.

[159] Cfr. la proposta finale di L. Sartori, *L'unità della Chiesa*, *o. c.*, 161ss.

---

[160] L. Sartori, *L'unità...*, *o. c.*, 225.

7.

IL SERVIZIO DELLA COMUNIONE

L'unità della Chiesa, strutturata a immagine della comunione trinitaria, vive della diversità e si esprime in essa, nella molteplicità delle Chiese, dei carismi e dei ministeri, suscitati dallo Spirito. Proprio per questa sua natura, al tempo stesso una e molteplice, l'unità della *Catholica* esige che la varietà, che la costituisce, sia servita e promossa da un « ministero di unità », che discerna e coordini i frutti dello Spirito, perché convergano nella crescita dell'unico Corpo di Cristo. È dunque a partire da un'esigenza intrinseca alla natura stessa dell'unità cattolica che va situato e compreso il « servizio della comunione » nel popolo di Dio: l'intima esigenza dell'unità trova nel ministero di comunione al tempo stesso la sua espressione, il suo garante e lo strumento che la organizza e la attua secondo la volontà del Signore. Perciò si può affermare che « il vescovo è — per un luogo determinato — l'immagine visibile dell'unione invisibile di tutti i fedeli; è la personificazione dell'amore reciproco, la manifestazione e il centro vivente dei sentimenti cristiani che tendono all'unità »[1], e che il primato del Vescovo di Roma — considerato nella sua essenza — è come il « riflesso personificato dell'unità di tutta la Chiesa »[2]. Si può anzi dire, per la mutua compenetrazione di unità e di diversità, d'istituzione e di carisma, che « tutta la costituzione della Chiesa altro non è che l'amore personificato... Vi troviamo da una parte l'espressione dei movimenti interiori dei cristiani tendenti verso l'unione, e d'altra parte la reazione dell'elemento esteriore sui sentimenti, per fissarli e conservarli nella loro forza e purezza. La Chiesa stessa è la realizzazione della mediazione compiuta da Cristo, tra Dio e gli uomini: questi si sono riconciliati fra di loro, in

---

[1] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969, 226.

[2] *Ib.*, 285.

Cristo; per amore suo formano un'unità con Lui, la formano fra loro, e la mostrano esteriormente. Questa è l'intima essenza della Chiesa cattolica»[3].

Il popolo di Dio vive così dell'intima corrispondenza fra ciò che il Signore lo ha chiamato ad essere e gli strumenti visibili di unità che gli ha confidato: «Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il corpo. I ministri infatti, che sono dotati di sacra potestà, sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza»[4]. All'unità universale della *Catholica* corrisponde *il servizio di comunione nella Chiesa universale*; alla realizzazione dell'*Una Sancta* nelle singole Chiese locali o particolari *il ministero d'unità del Vescovo*, coadiuvato dal collegio dei presbiteri e dei diaconi; mentre la ricchezza della diversità, suscitata dall'unico Spirito, si manifesta nella *comunità tutta carismatica e tutta ministeriale* del popolo di Dio, che vive della specificità e della mutua relazione dei singoli doni e servizi particolari, tutti convergenti nel servizio della comunione.

7.1. IL MINISTERO DI UNITÀ NELLA CHIESA UNIVERSALE

L'unità della *Catholica* realizza nel tempo il disegno della «raccolta» dell'Israele finale, che è stato la causa della vita del Nazareno e il frutto della riconciliazione da lui compiuta nel suo sacrificio pasquale. Il servizio della comunione all'interno dell'unità cattolica trova perciò il suo ultimo fondamento nelle intenzioni stesse del Signore Gesù riguardo alla Chiesa: «Gesù Cristo, pastore eterno, ha edificato la santa Chiesa e ha mandato gli apostoli come egli stesso era stato mandato dal Padre (cfr. Gv 20,21), e ha voluto che i loro successori, cioè i vescovi, fossero fino alla fine dei tempi pastori nella sua Chiesa. Affinché lo stesso episcopato fosse uno e indiviso, prepose agli altri apostoli il beato Pietro e in lui stabilì il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione»[5]. Certamente, l'esperienza e il ruolo di Pietro nel collegio apostolico sono unici e irripetibili: tuttavia, il bisogno cui corrisponde il ministero a lui affidato dal Signore non scompare con la sua morte, resta anzi costitutivo del popolo di Dio come comunità dell'alleanza e della riconciliazione. Le forme, in cui il servizio di comunione della Chiesa universale si è espresso nel tempo, hanno conosciuto senza dubbio un'evoluzione, nella quale, però, la fede ecclesiale riconosce la continuità del progetto divino di unità per la salvezza del mondo. Dal configurarsi storico del *primato del Vescovo di Roma*, che è la Chiesa del martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo, è possibile allora andare al senso teologico del *ministero universale d'unità* ed al suo esercizio all'interno della *comunione eucaristica delle Chiese*, da cui ed in cui è costituita la «communio catholica»[6].

a) *Il primato del Vescovo di Roma*

Il primato della Chiesa di Roma, considerata come centro e criterio dell'unità cattolica, è attestato sin dai tempi più antichi. Ciò che viene anzitutto sottolineato è la peculiare autorità apostolica di questa Chiesa, fondata sul martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo. Alla fine del I secolo, scrivendo ai Corinzi per dirimere una controversia sorta fra di loro, il vescovo di Roma Clemente evoca il martirio dei due apostoli[7], per aggiungere subito dopo: « A questi uomini così santi si unì poi una grande schiera di eletti, che sono diventati in mezzo a noi fulgido esempio, soffrendo per la gelosia molti supplizi e tormenti »[8]. La testimonianza data da tanti "eletti" nella Chiesa romana di fronte alla "gelosia", che mette alla prova la fede, è il frutto e la continuazione del martirio di Pietro e di Paolo a Roma, fondamento della particolare autorità per cui il vescovo della sede romana interviene come arbitro della comunione nelle altre Chiese. Sempre in età sub-apostolica, Ignazio di Antiochia, scrivendo alla Chiesa di Roma, parla di essa come della Chiesa « che presiede nella carità (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) »[9], e mostra anche lui di collegarne il peculiare significato alla presenza ed al martirio degli apostoli Pietro e Paolo: « Non come Pietro e Paolo vi istruisco: quelli erano apostoli, io sono un condannato. Quelli erano liberi, io fino ad ora uno schiavo. Ma se soffrirò, diventerò un liberto di Gesù Cristo e risorgerò libero in lui »[10]. Attraverso il martirio Ignazio spera di essere accomunato nella libertà a coloro, alla cui autorità nella fede, sigillata dal martirio, vede congiunta la Chiesa romana.

---

[3] *Ib.*, 269.

[4] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 18.

[5] *Ib.*

[6] Cfr. sul tema del primato del Vescovo di Roma: J. J. von Allmen, *La primauté de l'Église de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant*, Freiburg - Paris 1977; R. E. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann, *Peter in the New Testament*, Minneapolis - New York 1973; A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de jurisdiction*, Fribourg 1990; Groupe de Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris 1986; P. C. Empire - T. A. Murphy (ed.), *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974; W. R. Farmer - R. Kereszty, *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potential of a Forgotten Perspective*, New York 1990; G. Fedalto, *San Pietro e la sua Chiesa tra i Padri d'Oriente e d'Occidente dei primi secoli*, Roma 1976; L. Hertling, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961; *Il servizio di Pietro. Appunti per una riflessione interconfessionale*, Torino-Leumann 1978; *Il primato di Pietro nel pensiero contemporaneo*, Bologna 1965 (O. Cullmann e altri); M. Maccarrone, *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, a cura di P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi, I-II, Roma 1991; *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, hrsg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, 2 Bände, Münster 1976-1978; J. Ratzinger (hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamt*, Düsseldorf 1978; L. Sartori (cur.), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990; L. Scheffczyk, *Il ministero di Pietro*, Torino 1975; H. Stirnimann - L. Vischer (curatori), *Papato e servizio petrino*, Alba 1976; J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, Brescia 1985.

Vari decenni dopo (verso il 180), Ireneo di Lione dà ragione della particolare autorità della Chiesa di Roma in base alla sua apostolicità senza pari: l'enumerazione degli « episcopi » costituiti dagli apostoli e dai loro successori (« successores ») è prova dell'apostolicità di una Chiesa; nell'impossibilità pratica di enumerare le « successioni di tutte le Chiese » (« omnium ecclesiarum... successiones »), Ireneo sceglie di parlare solo di quella Chiesa « somma ed antichissima ed a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo, quella che ha la tradizione degli apostoli e la fede annunciata agli uomini, pervenuta a noi tramite le successioni dei vescovi », in modo da confondere chi è nell'errore, per poi aggiungere: « Con questa Chiesa, per la sua peculiare principialità (*propter potentiorem principalitatem*), è necessario che convenga ogni Chiesa

---

[7] Cfr. *Ad Corinthios*, 5,3-7: *PG* 1,217 (Funk 1,104).

[8] *Ib.*, 6,1: *ib.*

[9] *Ad Romanos, Inscr.*: *PG* 5,685 (Funk 1,252). P. Camelot, in nota all'edizione di *SC* 10,125, osserva come l'espressione non possa essere caricata di significati, che solo in seguito la tradizione espliciterà.

[10] *Ad Romanos*, 4,3: *PG* 5,689 (Funk 1,256).

(*necesse est omnem convenire ecclesiam*), cioè i fedeli dovunque sparsi, poiché in essa la tradizione degli apostoli è stata sempre conservata... »[11]. L'espressione « peculiare principialità » si riferisce molto probabilmente all'autenticità dell'origine apostolica[12], ulteriormente precisata dalle informazioni perfino cronachistiche, ma ricche di significato teologico, che Ireneo fornisce: « I beati apostoli, dopo aver fondato ed edificato la Chiesa, ne trasmisero a Lino la cura episcopale. Di questo Lino Paolo fa menzione nelle sue lettere a Timoteo. A lui succedette Anacleto. Dopo di lui, al terzo posto dopo gli apostoli, l'episcopato toccò a Clemente, che pure aveva visto i beati apostoli e parlato con loro: aveva ancora la loro predicazione nelle orecchie e la loro tradizione davanti agli occhi, né era il solo, perché vivevano ancora molti che erano stati istruiti dagli apostoli. Sotto questo Clemente, verificatosi un dissenso non lieve tra i fratelli che erano a Corinto, la Chiesa che è in Roma inviò una lettera importante ai Corinzi, per ricondurli alla pace, rendere ferma la loro fede ed annunciare la tradizione di recente ricevuta dagli apostoli... »[13]. Per Ireneo la Chiesa di Roma ha un posto preminente fra le Chiese grazie all'eccellenza della sua origine, e cioè al legame del tutto speciale con gli apostoli Pietro e Paolo, chiamati « gloriosissimi » proprio in riferimento al loro martirio a Roma[14].

« Il sigillo che il martirio pone alla parola, la consumazione della testimonianza verbale nella testimonianza del sangue versato, ecco ciò che "fonda e costituisce" la Chiesa di Roma nella sua più "eccellente origine", nella sua più salda autenticità apostolica, nella sua *potentior principalitas*... Pietro e Paolo, con la loro *testimonianza* di una Parola evangelica suggellata e glorificata nel martirio e nella morte "gloriosa", hanno dato alla Chiesa di Roma incrollabili fondamenta di una qualità particolare. Inoltre, la presenza dei loro "trofei" — i loro corpi e le loro tombe — rende permanente, nella mentalità dei primi secoli, la loro appartenenza alla comunità di Roma. La loro testimonianza diventa il bene proprio della Chiesa che celebra l'eucaristia sulla loro ''confessione''. Essi *fondano* così la sua *potentior principalitas*, che si edifica su di loro »[15]. Nella stessa linea, alla fine del II secolo, Tertulliano attesterà l'autorità della Chiesa di Roma, elencandola fra le Chiese apostoliche, « in cui le cattedre stesse degli apostoli presiedono ancora ai loro posti, in cui si leggono ancora le loro lettere autentiche, che fanno risuonare la loro voce e ripropongono il volto di ognuno », ed aggiungerà con enfasi particolare: « Chiesa felice, nella quale gli apostoli profusero tutta la loro dottrina insieme col loro sangue, dove Pietro fa sua la passione del Signore, e Paolo è coronato con la stessa morte di Giovanni il Battista... »[16]. L'autorità singolare della Chiesa di Roma deriva, insomma, dall'unicità della sua origine, consacrata dal martirio degli apostoli Pietro e Paolo. Nella prima metà del III secolo Cipriano preciserà ulteriormente l'eminente apostolicità della Chiesa di Roma: « Il Signore... edifica sopra uno solo la Chiesa e, sebbene attribuisca a tutti gli apostoli dopo la resurrezione una pari potestà... tuttavia, al fine di manifestare l'unità, dispose con la sua autorità che l'origine della stessa unità muovesse da uno solo »[17]. Quest'uno, Pietro, ha la sua « cattedra » nella sede romana, a cui osano rivolgersi perfino gli eretici (« navigare audent et ad Petri cathedram »), « Chiesa principale, dalla quale è sorta l'unità del sacerdozio »[18].

---

[11] *Adversus Haereses*, III, 3, 2: *PG* 7,848 (Harvey 2,9).

[12] Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, *o. c.*, 84, n. 31.

[13] *Adversus Haereses*, III, 3,3: *PG* 7,849 (Harvey 2,10).

[14] Cfr. E. Lanne, *L'Église de Rome, « a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae »*, in *Irénikon* 49 (1976) 281-294. Cfr. l'intero studio 275-322, a proposito del testo di Ireneo.

L'apostolicità indiscutibile e singolare dell'origine della sede romana è anche il fondamento della funzione primaziale del suo vescovo: sedendo sulla cattedra di questa Chiesa, il vescovo di Roma ne riceve l'autorità, trasmessagli con la stessa successione episcopale nella continuità ininterrotta con gli apostoli. « L'autorità particolare del vescovo di Roma proviene dalla sua Chiesa, dalla *sedes* apostolica da cui egli presiede. Il primato in seno al collegio dei vescovi gli è dato dal privilegio della sua sede apostolica »[19]. L'antichità cristiana attesta ampiamente come fosse considerato normale poggiare l'autorità di un vescovo su quella della sua sede: « Se la città di Roma — cioè la Chiesa di questa città — è il capo di tutte le altre Chiese particolari, allora la stessa cosa dovrà esser detta del vescovo di questa città »[20]. La testimonianza suprema degli apostoli fonda l'autorità della sede romana, questa è il naturale fondamento dell'autorità primaziale del Vescovo romano: « La qualità della Chiesa di Roma si riversa, consumata la sua fondazione con il martirio di Pietro e di Paolo, sul vescovo che occupa la sede della città e presiede sulla sua *cathedra* »[21].

Nessun'altra spiegazione del configurarsi storico del primato risulta convincente: se la posizione della città di Roma quale capitale dell'Impero può motivare perché proprio questa città sia divenuta centro della comunione delle Chiese, non è certo il modello dell'amministrazione imperiale centralizzata che determina il suo prestigio, perché dell'eventuale ricorso a questo modello non c'è traccia nell'antichità cristiana. È invece il collegamento agli apostoli Pietro e Paolo e al loro martirio, ed in particolare all'apostolo Pietro e al suo ufficio, « passato in qualche maniera ai vescovi di Roma, la sola ipotesi che ci fa capire come la Chiesa di Roma sia diventata il centro della ''communio'' »[22]. È l'essere fondata da Pietro, che trasmette alla Chiesa di Roma e al suo vescovo l'autorità, che è alla base del ministero universale di unità: « Pietro ''fonda'' la Chiesa romana perché con Paolo, mediante il suo insegnamento e il suo martirio, ne fa quello che è: la Chiesa *testimone* della fede evangelica. Per la stessa legge che ha voluto che un popolo, Israele, sia il popolo eletto e lo rimanga (Rm 11), una Chiesa locale, quella di Roma, diventa così la custode della testimonianza apostolica suprema »[23].

L'autorità primaziale del Vescovo di Roma si lascia cogliere nei primi secoli soprattutto nel fatto che la comunione con lui risulta decisiva come criterio di appartenenza alla Chiesa degli apostoli: « La lista del vescovo romano sui vescovi in comunione con lui è quella a cui si deve infine ricorrere. Una Chiesa che è in comunione con Roma è in comunione con tutta la Chiesa cattolica »[24]. La pace della Chiesa romana è perciò un bene per tutte le Chiese, perché « da essa derivano a tutte le Chiese i diritti della veneranda comunione »[25]. « L'antica Chiesa non consta di una semplice moltitudine di vescovi tutti sullo stesso piano, di una somma... ma questa moltitudine è tenuta insieme dal sicuro legame della “communio” giuridico-sacramentale. La “communio” è ciò che fa propriamente la “Una Sancta Ecclesia”. Centro della “communio” è la Chiesa romana col suo Vescovo, e poiché la “communio” è un'istituzione giuridico-sacramentale, il suo centro è un'autorità sacra effettiva. Colui che viene escluso dalla “communio” del Vescovo di Roma, non appartiene più alla Chiesa, e colui che egli ammette alla “communio” è per ciò stesso un membro della Chiesa »[26]. Si può così affermare che « tutti gli elementi della successiva teologia del primato e del suo esercizio sono presenti nella prima antichità, ma sono dispersi, in certo modo irriflessi e non collegati in un sistema teologico »[27].

---

[15] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 94.
[16] *De praescriptione haereticorum*, 36: PL 2,49.
[17] *De Catholicae Ecclesiae unitate*, 4: PL 4,498.
[18] *Epistula ad Cornelium papam*, 14: PL 3,818.
[19] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 80.

[20] W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, 126s.
[21] J.-M. R. Tillard, *Il Vescovo di Roma*, *o. c.*, 98.
[22] L. Hertling, *Communio*, *o. c.*, 49.
[23] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 95.
[24] L. Hertling, *Communio*, *o. c.*, 39.

Questa fede e questa esperienza della Chiesa antica riguardo al primato del Vescovo di Roma non furono avvertite come una novità improvvisa, introdotta a un certo punto dello sviluppo storico del cristianesimo: al contrario, vennero percepite in continuità profonda con la Chiesa apostolica. Peraltro, il ruolo di Pietro nel Nuovo Testamento è troppo marcato, anche in seno al collegio apostolico (Pietro è sempre il primo chiamato e inviato: cfr. Mc 1,16-20; 3,16-19; Mt 4,18ss e 10,2; Lc 5,1-11; 6,14-16), perché non vi si riconoscesse naturalmente il fondamento ultimo del ministero primaziale d'unità del suo « successore » sulla sede romana. Il testo, che verrà più invocato e commentato, è la « confessione di Pietro » con il cambiamento del nome da Simone a Cefa, operato da Gesù in segno di particolare elezione (cfr. Gen 17,5; 32,29), e la promessa fatta all'Apostolo (Mt 16,16-19): « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa » (v. 18). Il termine « πέτρα » nell'esegesi patristica sarà da alcuni riferito a Pietro come tipo della Chiesa, costruita a sua volta sul Cristo che la fede confessa — « Christus petra, Petrus Ecclesia »[28] —, da altri a Pietro in persona — « Pietro è colui sul quale il Signore ha edificato la Chiesa come su fondamento vivo » (« tamquam vivo fundamento »)[29] —, da altri ancora alla fede confessata da Pietro — « Su questa pietra edificherò la mia Chiesa, cioè sulla fede della tua confessione »[30]. In realtà, le interpretazioni si sovrappongono: « La roccia non è né Pietro solo né la sua sola confessione di fede. È Pietro *in quanto* confessa la fede apostolica, è la fede apostolica *in quanto* confessata da Pietro... La preminenza di Pietro, che spiega il suo “primato” in seno ai Dodici, deriva dalla sua confessione della fede apostolica. Ed è nel suo atto di confessione che diventa il primo tra coloro su cui il Signore fonda la sua Chiesa »[31]. « Pietro è designato, in ragione della sua fede, come il fondamento roccioso su cui poggiano i fondamenti stessi. Ciò lo qualifica in modo singolare nella sua stessa qualità di apostolo »[32].

Anche in altri testi, richiamati a sostegno del primato dalla tradizione cristiana (specialmente Gv 6,6s e 21,15-19), il ruolo dell'Apostolo è connesso alla confessione di fede, mentre il ministero di conferma dei fratelli, conferitogli nel contesto dell'Ultima Cena (cfr. Lc 22,31s), è inseparabile esso stesso dalla prova, che implica certo la testimonianza della fede. Anche il potere delle chiavi, conferito a Pietro, è connesso alla fede apostolica, di cui egli è testimone: è in base al criterio, costituito dalla confessione della vera fede, che egli potrà dichiarare ciò che è lecito o illecito e ammettere o escludere dalla comunità, come vero sovraintendente della casa del Signore. Dopo la Pasqua, Pietro è il primo testimone della resurrezione (cfr. 1Cor 15,5 e Lc 24,34), e questo suo ruolo, decisamente sottolineato (cfr. Gv 20,3-10), segna la continuità fra la preminenza avuta nel gruppo apostolico e la preminenza che continuerà ad avere nella comunità nata con gli eventi pasquali, come attesta il libro degli Atti (cfr. 1,15-26; 2,14-40; 4,8; 5,1-11.29; 8,14-17; 10; ecc.). Il suo comportamento è considerato così decisivo, da essere al centro di osservazioni ed anche di critiche (cfr. At

---

[25] Sant'Ambrogio, *Epistula 11*, 4: *PL* 16,946: « Inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanant ».

[26] L. Hertling, *Communio*, *o. c.*, 53.

[27] *Ib.*, 52.

[28] Sant'Agostino, *In Johannem* 124,5: *PL* 35,1973s.

[29] Ilario di Poitiers, *De Trinitate* 6,21: *PL* 10,172 e *Tract. Mysteriorum* 1,10: *CSEL* 65,11s.

[30] San Giovanni Crisostomo, *In Mt* 54,2: *PG* 5,534. Questa posizione viene detta « antiochena », perché preferita in Oriente, ma è presente anche in Occidente.

[31] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 125s.

[32] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 687.

11,1-18; Gal 2,11-14). Al cosiddetto Concilio di Gerusalemme Pietro svolge una funzione direttiva (cfr. At 15 e Gal 2,1-10), ed è certo per questo suo essere il testimone della fede autentica che Paolo stesso riconoscerà in lui una certa qualità di ''primo'' (cfr. 1Cor 15,5; Gal 1,18; 2,7s; ecc.). Il fatto, poi, che diversi dei testi chiave riferiti a Pietro possano essere ricondotti al contesto dell'Ultima Cena, mostra come la Chiesa che nasce dal memoriale pasquale celebrato nell'eucaristia abbia nel ministero a lui affidato uno dei suoi elementi costitutivi.

Che rapporto c'è dunque fra il Vescovo di Roma e l'apostolo Pietro? Sedendo sulla cattedra della Chiesa consacrata dal suo martirio, il Vescovo romano ne è anzitutto il « vicario »[33]: « vicario di Pietro », sulla cattedra della Chiesa dei santi apostoli Pietro e Paolo. Egli fa le veci di Pietro nel senso che rende presente la testimonianza della fede dall'Apostolo, su cui si edifica l'unità della Chiesa. In tal modo, il Vescovo di Roma svolge quel ministero di unità che la « raccolta » dell'Israele finale, iniziata dal Signore, continua ad esigere finché egli torni nella gloria. « Vicario di Pietro », il Vescovo della Chiesa di Roma, bagnata dal sangue dei due apostoli, è parimenti custode del carisma di Paolo, e cioè della permanente apertura allo Spirito, del Vangelo della Grazia, della sollecitudine per tutte le Chiese, dell'annunzio appassionato del Cristo e della libertà da lui acquistata per tutti, della trascendenza della Parola su ogni struttura, che tenti di imprigionarla[34]. Egli vigila in tal modo come sentinella per custodire e confermare la fede dei fratelli: « Se non interveniamo con la vigilanza che a noi spetta, non potremo scusarci presso colui che ha voluto che noi siamo la sentinella (*qui nos speculatores esse voluit*) »[35]. Questa funzione di « vicario » di Pietro il vescovo di Roma la riceve attraverso la successione episcopale sulla sede apostolica: perciò, fermo restando il carattere unico e singolare di quanto l'Apostolo ha vis-

---

[33] Cfr. M. Maccarrone, *« Sedes apostolica - Vicarius Petri ». La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma*, in Id., *Romana Ecclesia - Cathedra Petri*, *o. c.*, I, 1-101. L'espressione « vicario di Cristo », spesso riferita al Papa, può in realtà dirsi di ogni vescovo nella sua Chiesa: cfr. *Lumen Gentium* 27: « Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt ». Cfr. per l'uso come titolo papale M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952.

[34] Cfr. J.-M. R. Tillard. *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 106.

[35] San Leone Magno, *Epist.* 4,1: *PL* 54,610.

suto, si può parlare del Pontefice romano come « successore » di Pietro[36].

Questa espressione intende affermare che il Papa succede sulla cattedra, fondata dalla testimonianza dell'Apostolo, che con la sua confessione di fede è roccia per l'edificazione della Chiesa. Come il mandato messianico di Gesù viene trasmesso agli apostoli, ad eccezione di ciò che di unico egli vive nel suo irripetibile rapporto col Padre, così il mandato dell'apostolo è trasmissibile ai suoi successori, ad eccezione di ciò che è unico nell'esperienza apostolica, e cioè l'irripetibile rapporto col Cristo. Il ministero, esercitato da Pietro nel collegio apostolico e nella Chiesa delle origini sulla base del mandato ricevuto da Cristo in risposta alla sua confessione di fede, continua analogicamente nella sede romana e quindi nel Vescovo che la occupa, succedendo ai suoi predecessori a partire da colui, che a sua volta prese il posto di Pietro, fondatore della stessa *sedes* apostolica con la predicazione e il martirio. Con precisa consapevolezza del suo ruolo, scriverà Leone Magno: « Il santo e beatissimo Pietro, principe e capo degli Apostoli, colonna della fede e fondamento della Chiesa cattolica, ricevette dal Signore nostro Gesù Cristo, Salvatore e Redentore del genere umano, le chiavi del regno, e continua a vivere fino ad oggi e sempre nei suoi successori »[37]. Dal mandato conferito da Gesù a Pietro fino all'esercizio attuale del primato romano la tradizione della Chiesa indivisa riconosce così una continuità nella storia e nello Spirito, espressa nella successione apostolica dei vescovi di Roma a partire dalle origini di questa Chiesa, santificate dalla confessione e dal martirio di Colui, la cui fede è roccia fondante dell'edificio di Dio, che è la Chiesa, e che abbraccia perciò anche il carisma del suo grande compagno di martirio, Paolo, l'apostolo delle genti.

---

[36] Non sembra condivisibile il rifiuto che J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 109s, oppone all'uso dei termini « successione - successore » in rapporto a Pietro: fermo restando il valore della formula « vicarius Petri », non si vede perché la terminologia del « succedere », così presente nella tradizione, debba mettere in ombra la « non trasmissibilità della funzione apostolica » delle origini, che è sempre presupposta nei suoi caratteri di unicità assoluta.

[37] *Sermo* 3, 3: *PL* 54,146. Questo testo è citato dal Vaticano I, nel cap. 2 della Costituzione *Pastor aeternus*, lì dove si afferma che è fuori della comunione della Chiesa chi non accetta che Pietro abbia dei successori nel primato sulla Chiesa intera e che successore di Pietro è il Pontefice romano: *DS* 3058.

b) *Il ministero universale dell'unità*

Il pieno sviluppo della comprensione e dell'esercizio del ministero di unità nella Chiesa universale si avrà nella storia della Chiesa d'Occidente, e verrà sistematizzato e registrato autorevolmente dal Concilio Vaticano I: in tal senso, l'insegnamento della Costituzione *Pastor aeternus* (18 luglio 1870) va letto alla luce dell'intera tradizione, di cui essa intende farsi voce, ed approfondito in base alla « recezione » che il Vaticano II farà del Vaticano I, integrando la dottrina del primato con quella della sacramentalità dell'episcopato e della collegialità dei vescovi[38]. La *Pastor aeternus* evidenzia anzitutto il fatto che il ministero del Pontefice romano è al servizio dell'unità di tutto il popolo di Dio, significata e promossa dall'unità dell'episcopato, nell'unità del progetto salvifico voluto dal Signore per tutte le genti: « Il Pastore eterno e vescovo delle nostre anime (1Pt 2,26), per rendere perenne l'opera salutare della redenzione, ha voluto edificare la santa Chiesa, in cui come nella casa del Dio vivente tutti i fedeli fossero raccolti dal vincolo di un'unica fede e di una sola carità... Come pertanto mandò gli apostoli, che si era scelti dal mondo, come egli stesso era stato inviato dal Padre (Gv 20,21), così volle che nella sua Chiesa ci fossero pastori e dottori fino alla fine del mondo (Mt 28,20). Affinché poi lo stesso episcopato fosse uno ed indiviso e mediante la coesione reciproca dei sacerdoti tutta la moltitudine dei credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione, ponendo il beato Pietro a capo degli altri apostoli costituì in lui il principio perenne e il visibile fondamento di questa duplice unità »[39]. In questo testo, il primato è visto come il ministero di unità nella Chiesa universale, segno, criterio e strumento visibile della pienezza dell'unità, propria della *Catholica*, in modo tale che il Vescovo romano non solo non sopprima la dignità di ciascuno degli altri vescovi, ma la rafforzi e la promuova: « La potestà di giurisdizione ordinaria ed immediata dei vescovi... è affermata, rafforzata e difesa dal pastore supremo e universale »[40]. Secondo la bella testimonianza di Gregorio Magno l'onore del vescovo di Roma « è l'onore della Chiesa universale. Mio onore è il solido vigore dei miei fratelli. Allora io sono onorato veramente, quando non è negato l'onore dovuto a ciascuno di loro »[41].

« Lungi dal doppiare o soffocare la responsabilità del vescovo locale, il potere del primato ne garantisce invece la vera dimensione: la colloca nella κοινωνία delle Chiese, là dove l'edificazione della Chiesa locale trova la sua piena misura. E poiché il riferimento alla κοινωνία è, di fatto, presente in tutti gli elementi della vita ecclesiale, a tutti i livelli, il potere (o giurisdizione) del vescovo di Roma si estende proprio ''a tutte e singole le Chiese, a tutti e singoli i pastori e i fedeli'' »[42]. Il primato appare così veramente il custode dell'« unità tanto di comunione quanto della stessa professione della fede », affinché la Chiesa « sia un unico gregge sotto un unico sommo pastore »[43].

Il fondamento del ministero universale di unità, in cui consiste il primato, è visto dalla *Pastor aeternus* nella singolare autorità della Chiesa romana, e perciò è direttamente connesso con la successione sulla cattedra di questa Chiesa: « Chiunque succede a Pietro su questa cattedra, ottiene il primato di Pietro sulla Chiesa universale secondo l'istituzione dello stesso Cristo »[44]. Lo stesso titolo di « romanus Pontifex » designa in primo luogo il supremo liturgo della Chiesa di Roma, il suo Vescovo, e la formula tecnica *ex cathedra*, usata per qualificare gli interventi più autorevoli e definitivi, fa diretto riferimento alla sede episcopale[45]. È in quanto vescovo romano che il Papa è investito del ministero universale di unità, quale espressione e servizio dell'unità cattolica: e come fra le Chiese c'è una relazione a immagine della divina « pericoresi », così fra il vescovo di Roma e gli altri vescovi esiste una vera « pericoresi » nell'episcopato, che nulla toglie al potere proprio del primato né alla dignità di ciascuno degli altri vescovi, analogamente a come nella Trinità la « monarchia » del Padre nulla toglie alla dignità e con-

---

[38] Cfr. in modo particolare G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux 1972. Prima del Vaticano I basti citare la professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo (6 Luglio 1274): *DS* 861, e la bolla d'unione *Laetentur coeli* del Concilio di Firenze (6 Luglio 1439): *DS* 1307.

[39] Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Pastor aeternus*, Prologo: *DS* 3050s.

[40] *Ib.*, Cap. 3: *DS* 3061.

[41] *Epist. ad Eulogium Alexandrinum*: *PL* 77,933. Il testo è citato dal Vaticano I: *DS* 3061.

[42] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 161s.

[43] *Pastor aeternus*, cap. 3: *DS* 3060.

[44] *Ib.*: *DS* 3057. Cfr. pure 3060: « Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse ».

[45] Cfr. *ib.*, cap. 4: *DS* 3074 e 3071.

sistenza delle altre Persone. « La funzione del vescovo di Roma non solo è un *officium* autenticamente episcopale, ma non è che un *officium* episcopale. Occorre dedurne che si deve intendere il primato ad essa annesso all'interno della natura dell'*officium* episcopale in quanto tale, specificamente identico in lui e in ogni altro vescovo... Persino ciò che questo *officium* ha di proprio e che lo distingue dalla funzione del vescovo diocesano, è episcopale. A motivo di questa natura episcopale del suo ufficio, il vescovo di Roma ha sulla Chiesa tutta, e pertanto su ogni diocesi, un potere che non è un duplicato di quello dell'insieme del collegio dei vescovi, ma che si inserisce in esso e rimane autenticamente episcopale »[46].

È in rapporto a questa duplice caratterizzazione del primato — come servizio dell'unità nella Chiesa universale e come ministero autenticamente episcopale — che va compresa anche la dottrina dell'infallibilità, di cui il Vescovo romano gode in alcune circostanze: « Il romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando definisce una dottrina riguardante la fede o la morale da ritenersi da parte della Chiesa tutta, fungendo dell'ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani per la sua suprema autorità apostolica, grazie all'assistenza divina promessagli nel beato Pietro gode di quell'infallibilità, della quale il divino Redentore volle fosse fornita la sua Chiesa nel definire la dottrina intorno alla fede e alla morale »[47]. L'infallibilità di una definizione del magistero universale del Papa non vuol certo dire che essa abbia carattere di completezza e di perfezione espressiva: la sua « irreformabilità » riguarda il contenuto della fede apostolica, che vi è presente, e che potrà comunque essere interpretato e meglio formulato in futuro. In tal senso, l'infallibilità del ministero universale di unità è garantita da quella stessa fedeltà di Dio, per la quale la Chiesa è mantenuta nella comunione della fede apostolica nel tempo e nello spazio. L'infallibilità del Papa non è dunque altra da quella di cui Cristo ha dotato la sua Chiesa: è anzi l'espressione, il segno e lo strumento vivo di quel dono dello Spirito, in forza del quale « l'universalità dei fedeli, che hanno l'unzione del Santo, non può fallire nel credere (*in credendo falli nequit*) »[48]. La fedeltà pro-

---

[46] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 157.

[47] *DS* 3074.

[48] *Lumen Gentium*, 12.

messa dal Signore alla Chiesa fino alla fine del mondo si esprime, cioè, non solo nella garanzia della sua indefettibilità, per cui essa continuerà a trasmettere la genuina fede apostolica nonostante tutti i suoi limiti, ma anche in questo particolare servizio all'unità della *Catholica* nel tempo e nello spazio, che è il supremo magistero dottrinale del Vescovo di Roma. La sua infallibilità, nel campo (la fede e la morale) e nelle condizioni precise che la determinano (l'esercizio esplicito del suo ministero d'unità universale)[49], è della Chiesa e per la Chiesa, e, proprio per questo, è anche indipendente dal consenso della Chiesa, perché se così non fosse non si porrebbe come criterio ultimo del discernimento della fede e della vita, che edificano l'unità ecclesiale.

La formula aggiuntiva, per la quale le definizioni pontificie hanno validità « di per sé, e non per il consenso della Chiesa » (« ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae »)[50], non vuol dunque dire in alcun modo che esse nascono dall'arbitrio assoluto del Papa, ma vuole al contrario specificare il valore di servizio ecclesiale, che il ministero dottrinale del Vescovo di Roma è chiamato ad avere: ascoltata tutta la Chiesa, in comunione con l'intero episcopato cattolico, il Vescovo di Roma sa di essere il centro e il criterio di unità per tutte le Chiese in comunione con lui, e perciò di dover esercitare il supremo discernimento della fede apostolica con l'assistenza dello Spirito Santo, non in base a calcoli umani di consenso, ma in obbedienza allo stesso Spirito che parla alla Chiesa nella comunione dello spazio e del tempo. È per questo che le sue definizioni « non necessitano di alcuna approvazione di altri né ammettono appello ad un altro giudizio »[51]. « L'*ex sese non ex consensu Ecclesiae* non ha pertanto lo scopo di affermare che, definendo *ex cathedra*, il ''primate'' romano non debba garantirsi dell'omogeneità del suo pensiero con quello dei suoi fratelli vescovi »[52]. Anche in questo senso

---

[49] « L'infallibilità del romano Pontefice è in realtà limitata quanto al soggetto, quando cioè il papa si esprime come dottore universale e giudice supremo sulla cattedra di Pietro, cioè al centro; è limitata quanto all'oggetto, quando cioè si tratta di questioni di fede o di morale; e quanto all'atto, cioè quando definisce ciò che si deve credere o respingere da tutti i fedeli »: I. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 52, 1213s. Cfr. G. Thils, *L'infaillibilité pontificale: sources, conditions, limites*, Gembloux 1968, 176-179; 186-221.

[50] *DS* 3074. Cfr. H. Fries, *Ex sese, non ex consensu Ecclesiae*, in *Volk Gottes*, Festgabe J. Höfer, München 1967, 480-500.

[51] *Lumen Gentium*, 25.

[52] J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 190.

«compito di Pietro non è creare l'unità — essa proviene dallo Spirito del Signore — ma mantenere la comunità nella κοινωνία. Allo stesso modo il ministero del Vescovo di Roma non consiste nel trovarsi alla sorgente dell'unità ecclesiale. Dono dello Spirito, questa è offerta ad ogni eucaristia. Consiste nel mantenere, difendere e promuovere la comunione visibile dei credenti... La missione del Vescovo della *sede apostolica* non si colloca al di sopra della missione episcopale in quanto tale, ma nel suo seno e al suo servizio»[53]. L'esercizio del primato è e resta al servizio dell'edificazione dell'unità ecclesiale (*ad aedificationem Ecclesiae, non ad destructionem*)[54], come atto di obbediente accoglienza del dono che viene dall'alto, totalmente delimitato da esso e perciò totalmente motivato dalla carità pastorale, che sola può condurre il popolo di Dio nella sua crescita verso il Regno[55].

Letta in questa luce, la dottrina della *Pastor aeternus*, con la sua caratterizzazione del primato come servizio all'unità della *Catholica*, inteso all'interno del ministero episcopale del Vescovo romano e saldato nel suo esercizio più autorevole all'indefettibilità di tutta la Chiesa, è in realtà più vicina di quanto normalmente si pensi alla comprensione dell'ecclesiologia di comunione della cristianità indivisa dei primi secoli, anche se resta vero che ha bisogno di essere integrata con una valorizzazione adeguata del ministero dei vescovi e della loro collegialità[56]. Sarà questo uno dei compiti assolti dalla «ricezione» del Vaticano I compiuta dal Vaticano II, che sottolineerà come l'indefettibilità della Chiesa si esprima anche nell'infallibilità propria, a certe condizioni, del magistero del collegio episcopale: «Quantunque i singoli Vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva propongono infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo è ancora più manifesto quando, radunati in Concilio ecumenico, sono per tutta la Chiesa dottori e giudici della fede e della morale; e alle loro definizioni si deve aderire con l'ossequio della fede»[57]. Anche l'infallibilità possibile di una definizione del magistero collegiale dei vescovi col Papa non significa completezza e perfezione espressiva: esattamente come per il magistero pontificio, la sua irreformabilità riguarda il contenuto della fede apostolica, che certamente vi è presente, e che potrà comunque essere interpretato e meglio formulato in futuro. Ciò che è in gioco nelle definizioni infallibili del Papa e del collegio è la verità e la non-erroneità, non dunque il carattere, necessariamente storico, della loro espressione culturale e linguistica: in ultima analisi, è ancora sempre la fedeltà di Dio alla sua alleanza che risplende in quei pronunciamenti certi della fede, che il Signore ha reso possibili mediante il ministero universale di unità della sua Chiesa[58].

c) *Il primato nell'eucaristia*

È possibile coniugare l'insegnamento della *Pastor aeternus*, recepito e integrato dal Vaticano II, con la fede e l'esperienza che la Chiesa antica aveva del primato? Una via feconda in questa direzione si rivela quella del ricorso alle prospettive dell'ecclesiologia eucaristica di comunione[59]. Secondo quest'ultima, la

---

[53] *Ib.*, 138.

[54] Cfr. Mansi, 52, 1140.

[55] Queste varie precisazioni non sembrano sufficientemente chiare nell'impostazione di H. Küng, *Infallibile? Una domanda*, Brescia 1970, ripreso con un bilancio del dibattito suscitato in Id., *L'infallibilità*, Milano 1977. Molto riduttiva la ricostruzione di A. B. Hasler, *Come il Papa diventò infallibile*, Torino 1982. Una risposta a Küng di vari teologi è stata curata da K. Rahner, *Infallibile?*, Roma 1972. Una ricerca interessante sui limiti del magistero riguardo alle «frontiere della certezza» è invece quella di A. Naud, *Il magistero incerto*, Brescia 1990. Di grande interesse riguardo al coinvolgimento di tutta la Chiesa negli atti magisteriali è lo scritto di J. H. Newman, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Brescia 1991.

[56] Cfr. G. Thils, *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi*, in Facoltà Teologica Interregionale di Milano, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 7-25: «Nel caso dell'infallibilità, le condizioni di esercizio sono state esaminate e espresse con tutta l'autorità di un concilio: esse sono riassunte nel *loqui ex cathedra*. Per il *primato*, non si sono mai precisati — per mancanza di tempo — quelli che potrebbero chiamarsi i criteri oggettivi di delimitazione, e quindi di limite. Per questo però non si può concludere che, secondo il Vaticano I, il primato è un potere illimitato e che può essere esercitato incondizionatamente. Mons. Zinelli ha affermato che il primato è limitato dal diritto naturale e dal diritto divino...» (22). Si può dunque affermare che il bisogno di precisazione su questo punto è una delle questioni aperte che il Vaticano II ha ereditato dal Vaticano I.

[57] *Lumen Gentium*, 25.

[58] Cfr. la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Mysterium Ecclesiae*, del 24 Giugno 1973, specie 2-5, su cui G. B. Sala, *Dogma e storia nella dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, Bologna 1976. Cfr. pure F. Sullivan, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi 1986.

[59] Cfr. per quanto segue B. Forte, *Il primato nell'eucaristia*, in *Asprenas* 23 (1976) 391-410.

Chiesa universale è concepita come la comunione sacramentale di tutte le Chiese, espresse dai loro vescovi e chiamate ad accogliersi e riconoscersi reciprocamente nell'unico memoriale del Signore. Questa « communio » eucaristica si è andata visibilizzando nella storia a vari livelli e in varie forme, fra cui eccelle quella « conciliare »: « Sembra che ci sia stata un'intrinseca relazione fra conciliarità e vita liturgica nella Chiesa antica. L'azione conciliare va originariamente riscontrata in molti casi nel contesto dell'eucaristia, mentre il suo scopo sembra che sia stato sempre quello di condurre la Chiesa all'unità sacramentale. Contemporaneamente si sviluppò un'interrelazione fra conciliarità ed episcopato. Nella Chiesa antica, e specialmente al tempo in cui il vescovo era il capo dell'assemblea eucaristica, fu questa probabilmente una delle ragioni più profonde che portò allo stabilirsi di una struttura strettamente episcopale della conciliarità »[60]. D'altra parte, « il fenomeno dei primi concili non può essere compreso a prescindere da una conciliarità primitiva, che ha preceduto i concili e che a sua volta non fu senza relazione con la comunità eucaristica. È un fatto significativo, in effetti, che la maggior parte dei primi concili, se non tutti, riguardarono in ultima analisi il problema della comunione eucaristica e che in definitiva l'accettazione di strutture conciliari sovra-locali aventi autorità sul vescovo del luogo fu provocata dalla necessità urgente di risolvere il problema dell'ammissione all'eucaristia fra le Chiese locali »[61].

I presidenti delle eucaristie episcopali si incontrano per confrontarsi e recepirsi reciprocamente nell'unica eucaristia, oltre che per trarre da questa unità vissuta e confessata nella celebrazione comune gli orientamenti e le risposte agli interrogativi sorgenti nella vita delle Chiese. Chi presiede questa comunione eucaristica di Chiese diverse? Si devono distinguere le strutture regionali da quelle ecumeniche: le Chiese di una regione si raccolgono intorno ad un vescovo, che presiede alla loro comunione, svolgendo un certo ministero di unità fra di esse. Riconoscendolo nel ministero di presidenza, queste Chiese ne accolgono l'autorevolezza di insegnamento, di santificazione e di guida. Questo servizio è concepito come una presidenza nel-

---

[60] J. D. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Councils*, in *Councils and the Ecumenical Movement*, Geneva 1968, 51.

[61] Id., *L'être ecclésial*, Genève 1981, 123.

la carità, anche quando deve esprimersi in forma canonica con un esercizio di autorità decisionale. I patriarcati storici, le sedi metropolitane, i concili e i sinodi regionali, sono altrettanti esempi di strutture espressive di questa comunione regionale. Essi, tuttavia, non esauriscono la manifestazione dell'universale unità della Chiesa: la pienezza della *Catholica*, che si attua nelle singole Chiese locali, esige di esprimersi anche sul piano della comunione universale delle Chiese. Ed è qui che il ministero della ἐπισκοπή universale viene riconosciuto sin dai tempi più antichi al Vescovo della Chiesa di Roma, fondata sul martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo, e perciò dotata di una apostolicità, che ne fa il centro e il criterio dell'unità di tutte le Chiese. Nella comunione eucaristica universale il Vescovo romano ha il posto del capo famiglia del banchetto pasquale, da cui la *Catholica* è generata ed espressa: egli è il « vicario di Pietro », perché ne attualizza la testimonianza apostolica, ed il suo « successore », che nella continuità della trasmissione del carisma episcopale è collegato storicamente e spiritualmente all'Apostolo, che nella confessione della fede Gesù volle roccia fondante della sua Chiesa.

Come presidente della comunione di tutte le Chiese il Vescovo di Roma esercita nei confronti dell'unità cattolica, che in esse e da esse è costituita, un servizio di comunione, che ha i caratteri dell'ufficio propriamente e pienamente episcopale, che egli esercita nella comunità eucaristica della Chiesa romana: egli è servo dell'unità come profeta, sacerdote e pastore. La dimensione profetica del ministero universale del Vescovo di Roma si realizza quando egli annuncia una parola, carica di significato per tutte le Chiese, perché testimonianza fedele della tradizione apostolica. Questa parola di comunione universale va naturalmente distinta da quella che egli proclama come presidente della comunità eucaristica, che è la Chiesa di Roma, o della comunione di Chiese di cui è metropolita o patriarca: in questo senso, le varie Chiese hanno una differente relazione col ministero profetico del Vescovo romano. Così, diversa è la situazione della Chiesa di Roma, che ha in lui il proprio ministro di unità, diversa quella delle Chiese occidentali, rimaste sempre in comunione con la sede apostolica, diversa quella delle Chiese orientali unite a Roma, che vivono la comunione col Vescovo romano riconoscendo in lui il punto di riferimento nella fedeltà alla fede degli apostoli e l'ultimo appello della comunione, diversa la situazione di Chiese attualmente non in piena comunione con la Chiesa cattolica, che potrebbero un giorno unirsi ad essa in un rapporto al tempo stesso di unità piena e di autonomia e diversità nella comunione eucaristica. Tuttavia, quando il Vescovo di Roma parla a tutte le Chiese in quanto presidente della loro comunione universale, espressione dell'unità della *Catholica* in tutta la sua pienezza, riguardo a questioni che toccano la fede e la prassi apostolica, la sua parola è segno per tutte le Chiese della parola del Signore, capofamiglia del banchetto pasquale, che fa la Chiesa universale, dovunque essa sia realizzata. In questa luce, le Chiese riconoscono nel magistero del Vescovo romano qualcosa che appartiene profondamente alla loro stessa identità e le inabita dall'interno, perché la voce del primate universale esprime la verità della *Catholica* in esse attuata[62]: esse si riconoscono perciò impegnate nella recezione piena di questo magistero, accolto come parola di discernimento, di orientamento e di comunione nell'unità della tradizione apostolica. Così Pietro conferma oggi i suoi fratelli, facendosi memoria viva nello Spirito della fede apostolica e sentinella vigilante nella custodia di essa, in vista della crescita di tutto il Corpo di Cristo: è Pietro che parla alle Chiese![63]. Inoltre, la parola del Vescovo di Roma, nell'esercizio della sua funzione di ἐπισκοπή sulla comunione universale delle Chiese, può essere rappresentativa di tutta la Chiesa nel suo dialogo col mondo: in questo senso, il Papa potrebbe sempre più portare la testimonianza di tutti i credenti in Cristo, rivolta come appello di giustizia, di conversione e di pace agli uomini che Dio ama, ed insieme farsi voce di tutti gli emarginati e gli oppressi della terra, in cui Cristo è presente.

Il Vescovo di Roma, come ogni vescovo, svolge poi un ministero sacerdotale: egli offre il sacrificio di Cristo, reso presente nell'eucaristia dall'azione dello Spirito Santo, ed insieme con esso si offre in sacrificio mediante l'impegno di una vita trasparente nella fede e nel servizio della carità. Nella sua dimensione universale, quando cioè è riferito alla comunione di tutte le Chiese, questo ministero liturgico sacrificale richiede la sollecitudine per tutte le Chiese, l'attenzione alle loro sofferenze e al memoriale della passione del Signore, che in esse viene completata a vantaggio della *Catholica*, la disponibilità ad essere fino in fondo il segno vivo per tutte del Servo sofferente, che visse la sua Cena stando tra i suoi come colui che serve. Questo ministero sacrificale, per il quale tutta la vita ecclesiale viene offerta a Dio nella lode, nell'intercessione e nell'esercizio della carità, fa del Papa in senso pieno il « servus servorum Dei »[64]: « Nell'amore, in quanto espressione dell'essenza della Chiesa, e per l'amore di cui la Chiesa vive, la Chiesa di Roma è certamente quella che ha la priorità. Il suo amore si estende al di fuori dei suoi limiti e si espande, quale ampio torrente, su tutte le Chiese. È dall'Oriente che Roma ha ottenuto il riconoscimento della sua priorità, in un tempo in cui Roma non l'esigeva ancora... Se, grazie a uno slancio sacrificale dell'amore del vescovo di Roma, l'intesa delle Chiese fondata sull'amore fosse ristabilita, la Chiesa di Roma potrebbe occupare in quest'intesa della moltitudine delle Chiese lo stesso posto che aveva in antico »[65]. L'accentuazione di questa dimensione liturgico-sacrificale del ministero universale di unità potrebbe contribuire non poco ad una futura comunione di tutte le Chiese intorno al Vescovo della Chiesa di Roma.

Infine, il Vescovo romano ha, come ogni vescovo e primo fra tutti, perché vescovo della « sedes apostolica », un ministero pastorale: egli esprime, convoca e presiede la « communio » eucaristica di tutte le Chiese. Egli ammette ed esclude dalla comunione, in base al potere delle chiavi affidato a Pietro, non nel senso di esercitare un arbitrio dispotico, ma in quanto punto di riferimento della comunione stessa, centro e criterio di essa. La « ricezione » del Vescovo di Roma fa sì che una Chiesa sia riconosciuta da tutte le altre come attuazione della *Catholica* in un determinato luogo. Certamente, il Pontefice romano può esercitare questa funzione a vari livelli: nella stessa Chiesa di Roma, come qualunque vescovo nella propria comunità eucaristica locale; nella Chiesa d'Occidente, di cui è patriarca; e nella Chiesa universale. In quest'ultimo caso, il suo atto è da considerarsi appello, cui si ricorre quando a livello locale o regionale la comunione non è stata trovata. Quando un dubbio lacera le Chiese, l'ultimo criterio è la comunione con Roma, anche se per la « pericoresi » che c'è fra le Chiese e la peculiare « principialità » della Chiesa di Roma il Papa ha potestà diretta ed immediata su tutte le Chiese e in ogni Chiesa: naturalmente, il suo intervento — essendo sempre « ad aedificationem, et non ad destructionem » — si porrà opportunamente soltanto quando la necessità del bene della Chiesa lo richieda.

---

[62] È in questa direzione che va compreso quanto la *Lettera sulla Chiesa intesa come comunione* della Congregazione per la Dottrina della fede del 28 maggio 1992 dice, quando afferma che « l'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare »: 14.

[63] Cfr. la famosa esclamazione dei Padri di Calcedonia all'ascolto del *Tomo* di Papa Leone: « È la fede dei Padri; è la fede degli apostoli!... Petrus per Leonem locutus est! »: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II/I 2,81; Mansi 6, 972. Cfr. pure W. de Vries, *Orient et Occident*, *o. c.*, 119.

[64] La formula è di Gregorio Magno, divenuta poi usuale nella cancelleria pontificia: E. Peretto, *Servus Dei*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1984, 3165s.

[65] N. Afanassieff, *Una Sancta*, in *Irénikon* 36 (1963) 471.

Al tempo stesso, il Vescovo romano ha il compito di discernere e coordinare i carismi delle varie Chiese all'interno dell'unità cattolica, in rapporto continuo con i suoi fratelli nell'episcopato: egli ha un ruolo di « arbitro nella collegialità dei vescovi. È lui che ha la responsabilità di mantenere l'unità tra tutti i vescovi delle Chiese particolari, affinché si approfondisca l'unità universale della Chiesa di Cristo »[66]. È lui che « presiede alla comunione delle Chiese nell'eucaristia... Come il vescovo è nella sua diocesi il servitore della comunione della sua Chiesa, così sembra si possa affermare che il Papa è il servitore della comunione delle Chiese fra di loro »[67]. Egli ha dunque un potere pastorale in tutta la Chiesa e per tutta la Chiesa, che a volte si esprime di necessità come autorità sulla Chiesa universale: « La storia ha dimostrato che il potere *nella* porta con sé un certo potere *sulla*; e che la dignità di ''primo dei vescovi'' si fonda e si completa in un primato giuridico fondato non in una semplice convenienza o anche esigenza di unità, ma nell'istituzione del Signore »[68]. È così che il Vescovo di Roma svolge il suo ministero universale di unità, come pastore che tutela la *Catholica* nella comunione e nella fedeltà alla tradizione apostolica e la esprime di fronte al mondo e alle Chiese.

Questo triplice aspetto — profetico, sacerdotale e di gover-

---

[66] M. Thurian, *Le speranze ecumeniche oggi*, in *Asprenas* 22 (1975) 30.

[67] M.-J. Le Guillou, *L'unité de l'Église: Eucharistie, collégialité, primauté*, in *Istina* 12 (1967) 372. Cfr. 371-374.

[68] Y. Congar, *Dalla comunione delle Chiese a un'ecclesiologia della Chiesa universale*, in *L'Episcopato e la Chiesa universale*, sotto la direzione di Y. Congar e B.-D. Dupuy, Roma 1965, 289. Per un rapido e documentato schizzo storico cfr. pure Id., *La collegialità dell'episcopato e il primato del Vescovo di Roma nella storia*, in *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 81-104.

no — del ministero episcopale del Vescovo di Roma, in quanto presiede alla comunione universale delle Chiese, lo rende vero segno e strumento dell'unità della *Catholica*, « principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione »[69], « vescovo della Chiesa cattolica » (« Catholicae Ecclesiae episcopus »[70]). L'antica espressione di Ignazio relativa al vescovo della Chiesa « che presiede nella carità » si carica — alla luce di quanto detto — di significati, certo non tematizzati quando fu formulata, e tuttavia espressivi di una realtà misterica, che la *Catholica* custodisce sin dalle sue origini: in quanto la carità è l'essenza del cristianesimo, il Vescovo di Roma è preposto a tutto ciò che riguarda l'essenza della fede e della prassi cristiana, attraverso specialmente il suo ministero profetico; in quanto la carità ha ispirato il sacrificio di Cristo, il Vescovo di Roma è chiamato a presiedere l'offerta del sacrificio dei vescovi di tutte le Chiese e ad offrirsi in sacrificio insieme con loro e primo fra loro nella trasparenza di una vita, che sia per tutti di orientamento e di speranza; in quanto, infine, la carità è il vincolo dei cristiani, riflesso dell'amore che unisce la comunione trinitaria, il Vescovo di Roma è preposto a suscitare, conservare e accrescere la κοινωνία della Chiesa nel tempo e nello spazio. Questo triplice servizio alla comunione si radica ed esprime sommamente nella presidenza dell'agape eucaristica: nel presiedere all'unica eucaristia della *Catholica* ovunque attuata, il Papa è veramente segno e presenza del Cristo servo, capofamiglia del banchetto pasquale della nuova alleanza, vicario e successore di quel Pietro, a cui Gesù confidò il mandato di servire l'unità e di confermare i fratelli nella fede durante l'Ultima Cena. Nella Chiesa eucaristica il primato trova la sua origine, i suoi caratteri e il suo progetto più vero.

---

[69] *Lumen Gentium*, 18: si noti la differenza fra la *Pastor aeternus*, che parla di Pietro come « perpetuum... unitatis principium et fundamentum » (*DS* 3051) e la Costituzione del Vaticano II, che dice di lui « perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum ». « Perché questa variante? Senza dubbio per sottolineare l'esistenza e l'azione, nella Chiesa, di un altro principio di unità, questa volta ''invisibile'', cioè lo Spirito Santo in persona »: G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, I, Milano 1969, 202.

[70] Comune dapprima (secoli IV-V) anche ai vescovi di altre Chiese per indicarne l'ortodossia, a partire dal VI secolo questo titolo venne adoperato esclusivamente dai Papi nella sottoscrizione dei documenti ufficiali: cfr. H. Marot, *La collégialité et le vocabulaire épiscopal du V^{e} au VII^{e} siècle*, in *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, sous la dir. de Y. Congar, Paris 1965, 59-98, in particolare: *Note sur l'expression ''episcopus ecclesiae catholicae''*, 94-98. Per la sottoscrizione dei documenti conciliari cfr. ad esempio gli Atti del Lateranense I (1123), sottoscritti da Papa Callisto II (Mansi 21,282 A ss), o quelli del Vaticano II, firmati da Paolo VI.

7.2. IL MINISTERO DI UNITÀ NELLE CHIESE LOCALI

La Chiesa locale o particolare, nella quale la *Catholica* viene ad attuarsi in uno spazio e in un tempo determinati, analogamente alla Chiesa universale è « icona » fedele della Trinità, una nell'unico Corpo di Cristo che la edifica e nell'unico Spirito che la vivifica, varia nella diversità dei carismi e dei servizi in essa presenti, unificata visibilmente mediante la sua unità col vescovo. Questi è « l'amore comunitario personificato e il centro di unione di tutti; perciò chi è unito a lui è in comunione con tutti, e chi da lui è diviso, si è ritirato dalla comunione con gli altri, è separato dalla Chiesa. La Chiesa dunque è nel vescovo, e il vescovo nella Chiesa »[71]. L'approfondimento del significato teologico del servizio episcopale dell'unità (*sacramentalità dell'episcopato*), si collega da una parte alla riflessione sulla comunione collegiale dei vescovi fra loro intorno al Vescovo di Roma (*collegialità episcopale*) e, dall'altra, alla delineazione dei caratteri del *ministero d'unità nella Chiesa locale* (vescovi, presbiteri e diaconi).

a) *La sacramentalità dell'episcopato*

Il Vaticano II presenta l'origine dell'episcopato a partire dall'iniziativa di Gesù, che, dopo aver chiamato i Dodici (cfr. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42; Lc 6,12-16), li « costituì nella forma di un collegio o di un gruppo stabile (*ad modum collegii seu coetus stabilis instituit*), del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cfr. Gv 21,15-17) »[72]. La parola « collegio » « non è qui intesa in senso giuridico, con riferimento a un gruppo di assolutamente eguali, ma in rapporto al gruppo stabile voluto dal

---

[71] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 227. L'ultima frase riprende Cipriano, *Epist.* 69,8: *CSEL* 3, 2, 733: « Scire debes episcopum in ecclesia, et ecclesiam in episcopo ».

[72] *Lumen Gentium*, 19. Sul tema dell'episcopato nel Vaticano II cfr. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1968.

Signore »[73]: ciò che costituisce il « collegio » apostolico non è una convergenza di interessi umani, ma il mistero assolutamente libero dell'elezione divina. Su questo collegio Gesù « fondò » (*condidit*) la Chiesa universale: ne è prova tra l'altro il fatto che ad esso egli volle affidare il memoriale pasquale nell'Ultima Cena, in un « momento decisivo per l'avvenire della Chiesa... in cui sembra proprio costituirsi la struttura fondamentale della Chiesa cristiana... e che avrà un ruolo determinante per la vita della Chiesa fino alla parusia, perché ciò che è accaduto allora dovrà ripetersi ''fino a che egli venga'' (1Cor 11,26) »[74]. Si può affermare che, affidando agli apostoli il mandato di celebrare nella storia il memoriale della sua Pasqua, Gesù trasmise loro un potere propriamente sacerdotale[75]: questo dono è fatto al collegio apostolico, articolato nell'unità intorno al capo voluto dal Signore, che sarà perciò anzitutto il rappresentante di Lui nella « communio » eucaristica costituita dal collegio, quale centro e criterio di riferimento e di verifica di essa. Così, la missione apostolica continuerà la « raccolta » dell'Israele finale iniziata da Gesù, guidata e confortata dalla presenza dello Spirito Santo[76].

Proprio perché questa missione « dovrà durare fino alla fine dei secoli (cfr. Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono trasmettere è per la Chiesa principio di tutta la sua vita in ogni tempo », fu necessario che gli apostoli si costituissero dei successori: « Infatti, non solo ebbero vari collaboratori nel ministero, ma, perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, lasciarono quasi in testamento ai loro immediati cooperatori l'incarico di completare e consolidare l'opera da essi incominciata, raccomandando loro di attendere a tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo li aveva posti per pascere la Chiesa di Dio (cfr. At 20,28). Essi stabilirono dunque questi uomini e in seguito diedero disposizione che, quando essi fossero morti, altri uomini provati prendessero la successione del loro ministero »[77]. La successione episcopale, così stabilita, diventa il segno e lo strumento, vivificato dallo Spirito, dell'identità fondamentale della *Catholica* nello spazio e nel tempo, nella comunione e nella tradizione: « Così, come attesta Sant'Ireneo, per mezzo di coloro che gli apostoli costituirono vescovi e dei loro successori fino a noi, la tradizione apostolica in tutto il mondo è manifestata e custodita »[78].

---

[73] *Relatio de n. 19*, annessa al III Schema: *Acta Synodalia* III, I, 234s. Cfr. pure la *Nota explicativa praevia* alla Costituzione sulla Chiesa, 1.

[74] J.-J. von Allmen, *Saggio sulla Cena del Signore*, Roma 1968, 95, n. 26 (in riferimento particolare alla fondazione del primato di Pietro). Cfr. pure H. de Lubac, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 216s (« Il sacerdozio secondo la Scrittura e la Tradizione »).

[75] Cfr. ad esempio S. Zedda, *Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento*, in *Il sacerdozio ministeriale*, Napoli 1970, 15s.

[76] Cfr. l'intero n. 19 della *Lumen Gentium*.

Attraverso la successione apostolica il ministero di ἐπισκοπή, di cui il Signore ha voluto dotare la sua Chiesa, permane fino al presente, in modo che fra di esso e il ministero apostolico, fermo restando quanto vi è di irripetibile nell'esperienza dell'apostolo grazie al suo contatto diretto con Cristo, vi sia una reale continuità storica e spirituale, assicurata dallo Spirito Santo, che si dona fedelmente e ininterrottamente attraverso la successione dei vescovi: « I vescovi hanno ricevuto il ministero della comunità con l'aiuto dei presbiteri e dei diaconi, presiedendo in luogo di Dio al gregge, di cui sono i pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo. Come quindi permane l'ufficio dal Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l'ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi ininterrottamente dal sacro ordine dei vescovi. Perciò il sacro Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli, quali pastori della Chiesa: chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che ha mandato Cristo (cfr. Lc 10,16) »[79]. È questa la convinzione dell'antichità cristiana: « Gli apostoli ci annunziarono il Vangelo inviati dal Signore Gesù Cristo, Gesù Cristo fu mandato da Dio. Cristo viene dunque da Dio, gli apostoli da Cristo: entrambi procedono ordinatamente dalla volontà di Dio. Ricevuto il mandato e riempiti di sicurezza mediante la resurrezione del Signore nostro Gesù Cristo, confermati nella parola di Dio con la convinzione donata dallo Spirito Santo, andarono ad annunziare l'avvento del Regno di Dio. Predicando nelle campagne e nelle città, costituirono le loro primizie, mettendole alla prova nello Spirito come vescovi e diaconi di coloro che avrebbero creduto... I nostri apostoli vennero a conoscenza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo che sarebbero sorte contese intorno alla funzione episcopale (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Perciò, prevedendo perfettamente l'avvenire, stabilirono gli eletti e diedero quindi loro l'ordine, affinché alla loro morte altri uomini provati assumessero il loro servizio »[80].

Il passaggio dal collegio apostolico al corpo episcopale avviene mediante la trasmissione sacramentale del carisma, che rende atti a svolgere il ministero di unità nella Chiesa: è l'insegnamento del Vaticano II, che afferma così con chiarezza la sacramentalità dell'episcopato[81]. L'atto, che conferisce il dono dello Spirito Santo per il ministero, è la consacrazione episcopale, costituita dalla imposizione delle mani da parte dei vescovi ordinanti e dalla preghiera: un segno efficace della grazia divina, un vero e proprio sacramento. « Il Santo Concilio insegna che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine »[82]. Il termine « pienezza » sta ad indicare la « totalità, includente tutte le parti dell'ordine, e di cui gli ordini inferiori partecipano »[83], ed esprime la prospettiva ''discendente'' adottata dal Vaticano II: dall'episcopato, « pienezza », al presbiterato e al diaconato, « partecipazione ». La posizione conciliare viene così a divergere dalla dottrina, ampiamente diffusa in passato nella teologia cattolica, che vedeva l'episcopato a partire dal presbiterato come una semplice estensione giuridica di compiti. Questa concezione si fondava su un'idea soprattutto cultuale del ministero e sul fatto che il vescovo non ha sul corpo eucaristico di Cristo un potere superiore a quello del sacerdote: se il compito del ministero ordinato consiste soprattutto nell'offerta del sacrificio eucaristico, e se in questo atto il vescovo non fa nulla di più del presbitero, non si comprende perché l'episcoparo dovrebbe essere un sacramento distinto dal presbiterato [84]. Assumendo invece una prospettiva ecclesiologica, in cui in primo piano sta il ruolo dello Spirito Santo nel mantenimento della κοινωνία ecclesiale nel tempo e nello spazio attraverso le mediazioni dell'economia sacramentale, e facendo tesoro dell'ininterrotta testimonianza della liturgia, la sacramentalità dell'episcopato appare in piena luce [85]. Lo testimonia ad esempio questo densissimo testo del II secolo: « Bisogna obbedire a quelli che nella Chiesa sono vescovi, perché sono i successori degli apostoli e hanno ricevuto, con la successione nell'episcopato, il carisma certo della verità secondo il beneplacito del Padre » [86].

---

[77] *Lumen Gentium*, 20. Il testo conciliare presenta il « dato » della successione, con l'intenzione « di riportare le testimonianze in modo assolutamente oggettivo, quali emergono da fatti e documenti »: *Relatio de n. 20: Acta Synodalia*, III, I, 236. Su queste testimonianze cfr. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, I, *o. c.*, 212ss.

[78] *Lumen Gentium*, 20. Di Ireneo è citato l'*Adversus Haereses* III, 3, 1: *PG* 7,848 (Harvey 2,); III, 2, 2: *PG* 7,847 (Harvey 2,7); IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2,236); IV, 33,: *PG* 7,1077 (Harvey 2,262).

[79] *Lumen Gentium*, 20.

[80] Clemente Romano, *Ad Corinthios*, 42. 44: *PG* 1,292.296 (Funk, 1,152.156).

[81] Nella *Lumen Gentium* lo sviluppo delle idee è organico: « Si parte dal dono dello Spirito Santo, concesso da Cristo stesso agli apostoli; quindi si tratta dell'imposizione delle mani, che è descritta nelle Lettere pastorali come conferente il dono dello Spirito, e di cui la consacrazione episcopale è la continuazione, secondo la costante tradizione cattolica »: *Relatio* annessa al III Schema, *Acta Synodalia*, II, I, 239. Vi è presentata anche una lunga lista di testimonianze della Tradizione.

[82] *Lumen Gentium*, 21. Al quesito « utrum placeat Patribus ita apparari schema ut dicatur episcopalem consecrationem summum gradum sacramenti ordinis constituere? », posto il 30 ottobre 1963, le risposte furono 2123 *placet* e 34 *non placet*.

[83] *Relatio Card. König* (in aula): *Acta Synodalia* III, II, 203.

Conseguenza di questo carattere sacramentale è che « la consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio » [87]. « Si osservi la formulazione: che la consacrazione conferisce l'ufficio o la funzione di santificare, è supposto come evidente… Infatti in Occidente c'è stata la tendenza a considerare il sacramento dell'ordine soprattutto in rapporto al potere cultuale e specialmente a quello di consacrare l'eucaristia, ''corpus Christi verum''… Tutto ciò che concerneva i poteri sul Corpo Mistico che è la Chiesa, sembrava dover rimanere al di fuori del sacramento dell'ordine propriamente detto… » [88]. Questa impostazione era frutto della scissione operatasi nella riflessione teologica fra Corpo eucaristico e Corpo ecclesiale di Cristo [89], in forza della quale si era venuti a distinguere nettamente la « potestas ordinis », conferita con la consacrazione e ordinata soprattutto al « Corpus verum » eucaristico, e la « potestas jurisdictionis », proveniente dalla nomina del Papa e diretta al Corpo mistico. Il testo conciliare supera questa visuale: affermando che il triplice « munus » di santificare, di insegnare e di governare, è conferito nell'atto dell'ordinazione episcopale, dà un'intensa radicazione sacramentale a tutto il ministero del vescovo, in modo particolare alla sua funzione di governo, secondo una prospettiva caratteristica dell'antichità cristiana. Questa radicazione libera da ogni arido giuridismo, che riduca il servizio pastorale ad un'amministrazione canonica fatta per delega dell'autorità suprema, fa risaltare in piena luce il valore e la dignità del vescovo e della Chiesa locale, di cui è ministro d'unità. Qui si fonda la necessità di riscoprire ed applicare largamente nella Chiesa il principio di sussidiarietà, in base al quale ciò che può essere fatto a livello di Chiesa locale o particolare o di comunione regionale di Chiese, non deve essere demandato alla struttura espressiva della comunione universale della *Catholica* [90]. Analogamente, la collegialità non potrà ridursi al rapporto del Papa con i suoi amministratori delegati, ma si fonderà sulla comune radice sacramentale e dovrà esprimerla in autentici rapporti di comunione.

b) *La collegialità episcopale*

Col tema della « collegialità episcopale » ci si trova dinanzi a quello che fu definito « come il cuore del Concilio Vaticano II » [91]. Le scelte dei Padri conciliari si profilarono di fronte a non poche resistenze, che spiegano il costante ritorno del richiamo al ruolo del primato [92], da alcuni ritenuto minacciato [93]. Anche se « nella Costituzione *Lumen Gentium* le due prospettive — quella dell'ecclesiologia sacramentale di comunione delle Chiese locali e quella dell'ecclesiologia canonica della Chiesa universale — non riuscirono ad integrarsi pienamente in sintesi armoniosa » [94], è possibile mostrare come le testimonianze di entrambe, presenti nei testi conciliari, possano essere incorporate in una visione ecclesiologica unitaria, fecondata dal loro mutuo arricchimento. Dopo aver sottolineato l'origine divina del collegio apostolico, il testo della *Lumen Gentium* afferma la perseveranza di esso nei successori di Pietro e degli altri apostoli secondo un'analogia, che esclude ogni univocità, data l'eccezionalità irripetibile dell'esperienza dell'incontro col Signore Gesù, vissuta dagli apostoli [95]. La natura collegiale dell'ordine episcopale viene quindi provata anzitutto mediante « l'antichissima disciplina, secondo cui i vescovi di tutto il mondo comunicavano fra di loro

---

[84] Queste convinzioni hanno influito sull'atteggiamento inquieto di non pochi Padri conciliari riguardo al tema della sacramentalità dell'episcopato: cfr. la *Relatio quae difficultates movet* di Mons. F. Franič, Vescovo di Spalato: *Acta Synodalia* III, II, 193. Sulla posizione di san Tommaso cfr. J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, in *Somme Théologique. L'Ordre. Suppl. qu. 34-40*, Paris 1196, 210-214. Si noti che per san Tommaso le due esortazioni a Timoteo alludono alla grazia di Cristo e dello Spirito, che costituisce i vescovi: *In 1 Tim* IV, lect. 3; *In 2 Tim* I, lect. 3; *Summa Theol.* II II^{ae} q. 184 a. 5. Fra i moderni avversari della sacramentalità dell'episcopato cfr. J. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1954) 356-373 e 469-480.

[85] Cfr. gli argomenti a favore della posizione del Concilio nella *Relatio* del Card. F. König: *Acta Synodalia*, III, II, 203. Oltre alle testimonianze addotte nelle note 19 e 20 del testo definitivo, cfr. la *Relatio de n. 21: Acta Synodalia* III, I, 239s. Si possono trovare molti testi liturgici in proposito in una raccolta, redatta da alcuni Canonici Regolari di Mondaye, pubblicata in *L'Episcopato e la Chiesa universale*, *o. c.*, 948-958.

[86] Sant'Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2: *PG* 7,1053 (Harvey 2, 236). Il significato di « charisma veritatis certum » è discusso: una grazia di infallibilità, o il dono spirituale della verità o i doni personali relativi alla chiamata. Cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*. II. *Lo Spirito come vita*, Brescia 1982, 53, n. 22. In ogni caso c'è un chiaro riferimento all'azione dello Spirito: « La ''tradizione-trasmissione'' dello Spirito, che garantisce alla Chiesa la fedeltà e l'unità della sua fede, è legata ai vescovi » (*ib.*).

[87] *Lumen Gentium*, 21.

[88] J. Lécuyer, *L'Episcopato come sacramento*, in *La Chiesa del Vaticano II*, dir. da G. Baraúna, Firenze 1967³, 722.

[89] Cfr. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 740. Cfr. l'intero studio, 733-760, ripreso in Id., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 187-219.

[90] Cfr. O. Karrer, *Il principio di sussidiarietà nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 589-615.

[91] *Relatio* del Card. P. Parente: *Acta Synodalia*, III, II, 205. Nella vastissima bibliografia basti segnalare: G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Roma 1981; A. Antón, *Primado y Colegialidad*, Madrid 1970; W. Brandmüller (Hrsg.), *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme*, Donauwörth 1977;

Y. Congar (cur.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; G. D'Ercole - A. M. Stickler (ed.), *Comunione interecclesiale, Collegialità, Primato, Ecumeni-*
smo. Acta conventus internationalis de historia sollicitudinis omnium ecclesiarum, Romae
1967, Roma 1972; M. Dortel-Claudot, *Églises locales, Église universelle: Comment se*
gouverne le Peuple de Dieu?, Lyon 1973; V. Fagiolo e G. Concetti (cur.), *La collegialità*
episcopale per il futuro della Chiesa, Firenze 1969; G. Ghirlanda, *« Hierarchica commu-*
nio ». Significato della formula nella Lumen Gentium, Roma 1980; *Il concilio e i concili*,
Roma 1961; F. König (ed.), *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*,
Düsseldorf 1990; J. Lécuyer, *Études sur la collegialité épiscopale*, Lyon - Le Puy 1964;
M.-J. Le Guillou, *L'unité de l'Église: Eucharistie, collégialité, primauté*, in *Istina* 12 (1967)
361-374; J. Provost - W. Knut (edd.), *La collegialità dei vescovi alla prova*, in *Conci-*
lium 26 (1990) n. 4; K. Rahner - J. Ratzinger, *Episcopato e primato*, Brescia 1966.

[92] Più di cinquanta volte nel capitolo dedicato all'episcopato: cfr. G. Dejaifve,
La « Magna Charta » de Vatican II. La Constitution sur l'Église « Lumen Gentium », in
Nouvelle Revue Théologique 67 (1965) 11.

[93] Le opposizioni sono riassunte nella *Relatio quae difficultates movet*, presentata
da Mons. F. Franič: cfr. *Acta Synodalia* III, II, 193-201. L'obiezione principale era
la seguente: « Secondo molti Padri conciliari questa dottrina contenuta nello schema
non sembra salvaguardare la dottrina dommatica del Concilio Vaticano I a riguardo
del primato del Romano Pontefice » (194).

[94] C. Moeller, *Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium*, in *La teolo-*
gia dopo il Vaticano II, a cura di J. M. Miller, Brescia 1967, 168. Cfr. pure A. Acerbi,
Due ecclesiologie, *o. c.*, 526ss (« In hierarchica communione »).

[95] Cfr. la *Relatio* del Card. P. Parente: *Acta Synodalia*, III, II, 206. *Lumen Gen-*
tium, 22 afferma: « Come san Pietro e gli altri (*ceteri*) apostoli costituirono, per istitu-
zione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente (*pari ratione*) il romano
pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono fra loro uni-
ti ». Si noti il « pari ratione » che sostituì l'« eadem ratione » presente ancora nel III
Schema, per evidenziare appunto l'analogia. Il termine « ceteri » sostituì invece « alii »
del II Schema « ut melius indicetur qualitatem Apostoli sive Petro sive aliis pariter
convenire »: *Relatio de n. 22: Acta Synodalia*, III, I, 242.

e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace » [96]: « Questo fatto della comunicazione fra Chiese cristiane potrebbe essere interpretato come una semplice testimonianza di carità; in realtà ha un significato più profondo e una portata più precisa: è l'espressione sul piano dell'azione della comunione che le unisce tutte l'una con l'altra sul piano dell'esistenza e che di tutte loro, nonostante la dispersione, fa un solo corpo in espansione, che si edifica nel mondo incominciando da Cristo, sua radice, in una medesima fedeltà alla tradizione apostolica » [97]. Questa « communio », di cui frequentemente « unitas, caritas, pax » sono considerati sinonimi, ha la sua fonte nell'eucaristia, dove l'unità della *Catholica* è edificata ed espressa.

La collegialità episcopale si visibilizza in modo peculiare nei concili regionali, non solo luoghi di decisione comune, ma veri e propri eventi liturgici, come mostra il canone quinto di Nicea, citato anche dal Vaticano II [98]: « Al di là delle questioni disciplinari, Nicea attribuisce a questi Concili un'importanza spiccatamente spirituale, quando stabilisce che i Sinodi di primavera debbono essere tenuti alla vigilia della quaresima "affinché venga allontanata ogni discordia e offerto il dono con cuore puro". In connessione con la parola della riconciliazione col fratello come presupposto del servizio cristiano di Dio, il Concilio appare qui come la preparazione pasquale della Chiesa alla celebrazione del suo incontro col Signore risorto » [99]. Nella medesima linea possono esser visti i Concili ecumenici, in cui si ha la più alta manifestazione della « communio » eucaristica delle Chiese e della collegialità dei loro vescovi [100]. Il fondamento sacramentale della collegialità episcopale risalta tuttavia precipuamente dall'ininterrotta tradizione liturgica della Chiesa, secondo la quale la presenza di più vescovi è richiesta per la consacrazione di un nuovo vescovo [101]: « La stessa consacrazione episcopale appare quasi come un piccolo Concilio;

---

[96] *Lumen Gentium*, 22.

[97] G. Dejaifve, *La collegialità episcopale nella tradizione latina*, in *La Chiesa del*
Vaticano II, *o. c.*, 833.

[98] Cfr. per il Concilio di Nicea *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 7.

[99] J. Ratzinger, *La collegialità episcopale*, *o. c.*, 741.

[100] Cfr. G. Dejaifve, *La collegialità...*, *o. c.*, 836s.

[101] Cfr. G. Philips, *La Chiesa...*, *o. c.*, 255; G. Dejaifve, *La collegialità...*, *o. c.*,
837s. Cfr. B. Botte, *L'ordine nelle preghiere dell'Ordinazione*, in *Studi sul sacramento*
dell'Ordine, Roma 1959, 9-30, e Id., *Collegialità del presbiterato e dell'episcopato*, *ib.*,
65-90.

essa è l'ammissione in un collegio e si attua mediante il collegio»[102]. Per entrare a far parte del collegio è richiesta, dunque, anzitutto la radice sacramentale, per la quale lo Spirito infonde nell'eletto il carisma del ministero di comunione e lo incorpora nell'unità dell'insieme dei vescovi; a questo deve aggiungersi «la comunione effettiva col capo e con gli altri membri di questo collegio, che non appare come un elemento esterno al sacramento dell'ordine, ma come il suo sviluppo connaturale, in cui soltanto esso raggiunge il suo pieno significato»[103].

Alla luce di quest'ecclesiologia al tempo stesso giuridica e sacramentale, le relazioni fra il collegio e il Vescovo di Roma, suo capo, vengono a vivere di un'autentica «pericoresi», rispettosa del ruolo di ciascuno. Esse si fondano sul principio che «la distinzione non è fra il romano pontefice e i vescovi presi insieme, ma fra il romano pontefice separatamente (*seorsim*) e il romano pontefice insieme con i vescovi»[104]. Perciò ogni riduzione dell'autorità del collegio si ripercuote sul Papa, che ne fa parte[105]. In questa linea, il Concilio, mentre conferma le affermazioni del Vaticano I[106], sottolinea che «l'ordine dei vescovi, che succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, nel quale anzi si perpetua ininterrottamente il corpo apostolico, è pure, insieme con il suo capo il romano pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa: potestà che non può essere esercitata se non con il consenso del romano pontefice»[107]. Il Papa, in quanto capo del collegio, può agire sia da solo (*seorsim*, non *separatim*, separatamente), sia unito ai vescovi. Il collegio non può agire che col Papa, che ne fa parte come capo. In entrambi i casi, il Papa da solo o il Papa unito ai vescovi hanno sulla Chiesa una potestà piena e suprema. Queste affermazioni implicano un'esistenza del collegio tanto permanente, quanto lo è quella del suo capo: come questi può agire o meno personalmente o collegialmente, così il collegio «pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione strettamente collegiale»[108]. Questa permanenza è un altro segno della natura sacramentale della collegialità dei vescovi, radicata nel mistero dello Spirito che opera nella consacrazione episcopale e nella comunione che essa esprime ed arricchisce. Grazie a questa profondità sacramentale, si comprende come nei rapporti fra il Vescovo di Roma e gli altri vescovi si riattualizzino — sia pur analogicamente — le relazioni fra Pietro e gli altri membri del collegio apostolico[109].

Il collegio episcopale è «icona» della comunione trinitaria non solo per l'unità profonda della sua radice sacramentale, ma anche per la feconda correlazione in esso operante fra unità e varietà: «In quanto composto da molti, esso esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio; in quanto raccolto sotto un solo capo, esprime l'unità del gregge di Cristo»; l'armonia fra l'uno e l'altro aspetto è frutto dell'azione dello Spirito Santo, «che costantemente consolida la struttura organica e la concordia della Chiesa»[110]. Il collegio si presenta allora come la «forma concentrata della "communio fidelium"», e il primato come «una concentrazione del mistero della "communio episcoporum"»[111]: l'espressione più densa di questa «communio» si ha tanto nella celebrazione del concilio ecumenico, quanto nell'esercizio del magistero unanime dei vescovi, «recepito» dal Vescovo di Roma. Fonte e garanzia di questa « receptio » è in particolare il patrimonio di fede professato nella liturgia, specialmente eucaristica, tanto che l'espressione visibile di essa nella Chiesa antica era la concelebrazione o l'ammissione reciproca alla comunione o l'inserimento nei dittici letti durante l'eucaristia[112]. « Si può vedere il fondamento teologico della collegialità nel principio, tratto dalla Scrittura e dalla Tradizione, della comunione (κοινωνία)... Comunione fra le Chiese particolari, che sono "in comunione" col Successore di Pietro, segno e centro di unità, e con l'intero corpo apostolico sotto il suo capo. Comunione nella stessa dottrina, nella stessa fede, nella stessa speranza, nella stessa carità, nello stesso Spirito Santo. Comunione nella stessa eucaristia, segno efficace dell'unico sacrificio di Cristo. Comunione dei vescovi, successori degli apostoli, nella stessa missione di evangelizzazione dell'umanità intera... Questo principio ispirò i primi raggruppamenti di vescovi, che risposero in comune alle necessità. Donde fra le Chiese locali i mutui scambi, i doni, le collette, l'aiuto nelle persecuzioni... »[113].

---

[102] J. Ratzinger, *La collegialità...*, *o. c.*, 742.

[103] J. Ratzinger, *La collegialità...*, *o. c.*, 738. La *Nota explicativa praevia*, che si sentì il bisogno di aggiungere alla *Lumen Gentium* proprio per chiarire i rapporti fra primato e collegio, così precisa questo punto: «Nella consacrazione è data una "ontologica" partecipazione dei sacri "uffici", come consta dalla tradizione, anche liturgica... Ma perché se ne abbia la libera potestà, deve esserci la determinazione canonica o giuridica (*iuridica determinatio*) da parte dell'autorità gerarchica... Una siffatta ulteriore norma è richiesta dalla natura della cosa (*ex natura rei*), trattandosi di incarichi che devono essere esercitati da "più soggetti", per volontà di Cristo gerarchicamente cooperanti... Perciò è detto espressamente che è richiesta la comunione "gerarchica" col capo della Chiesa e con le membra. "Comunione" è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa... Per essa non s'intende un certo vago "affetto", ma "una realtà organica", che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità» (n. 2).

[104] *Nota explicativa praevia*, 3.

[105] Cfr. U. Betti, *Il Papa e gli altri membri del Collegio*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 761-771, specie 766.

[106] Cfr. *Lumen Gentium*, 22 circa la «potestà piena, suprema e universale» del Papa su tutta la Chiesa. Per il Vaticano I cfr. la *Relatio officialis* di Mons. Zinelli: Mansi, 52,1109.

[107] *Lumen Gentium*, 22.

[108] *Nota explicativa praevia*, 4.

[109] Il testo conciliare rimanda qui a Mt 16,18s; Gv 21,15ss e Mt 18,18; 28,16-20: cfr. S. Lyonnet, *I fondamenti scritturistici della collegialità episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 793-809. Cfr. pure il *Votum Pontificiae Commissionis de Re Biblica circa n. 22 Schematis Constitutionis de Ecclesia*: *Acta Synodalia*, III, I, 13s.

[110] *Lumen Gentium*, 22.

[111] J. C. Groot, *Aspetti orizzontali della collegialità*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 779 e 783. Non sembra condivisibile la proposta di applicare al primato l'idea biblica della «personalità corporativa», come suggerisce J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, *o. c.*, 171ss, perché questa implicherebbe una sorta di identificazione del corpo episcopale col Vescovo di Roma, ben diversa dalla relazione di comunione o «pericoresi», e dunque di unità nella distinzione, che esiste nel collegio.

Nella « communio », di cui il collegio è espressione e strumento, ogni singolo vescovo rappresenta l'unità della propria Chiesa particolare, in cui si realizza la *Catholica* nella concretezza del tempo e dello spazio: « I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col papa rappresentano tutta la Chiesa nel vincolo di pace, di amore e di unità »[114]. Come la pienezza della *Catholica* si attua e si manifesta nell'assemblea eucaristica locale, così il vescovo che la presiede rappresenta la pienezza della Chiesa realizzata in un luogo; e come la « communio ecclesiarum » è l'espressione dell'unità prodotta in ciascuna e fra tutte dall'unica eucaristia, così l'insieme dei vescovi in comunione col Papa rappresenta la Chiesa universale. Perciò ogni vescovo è investito della « sollecitudine per tutte le Chiese » (*sollicitudo omnium ecclesiarum*), di cui è centro e agente primario il Vescovo romano, ed è chiamato ad esprimerla soprattutto nella corresponsabilità e nella cooperazione all'opera missionaria « nell'universale comunione della carità »[115]. « Poiché ogni "Chiesa particolare" non solo è parte, ma è veramente Chiesa... colui che sta a capo di *una* Chiesa, ha necessariamente un'importanza anche per *tutta* la Chiesa in generale, la quale vive nelle Chiese particolari »[116]. Così, la cattolicità dell'unica Chiesa viene a manifestarsi nel « più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri », caratteristico dei Patriarcati storici, e nelle strutture applicative dello spirito collegiale, quali ad esempio le attuali conferenze episcopali[117]. In queste diverse espressioni della comunione collegiale si profilano aspetti diversi di quell'unica « pericoresi » ecclesiale nella carità, di cui è supremo modello e sorgente la vita trinitaria.

c) *Il ministero di unità nella Chiesa locale*

I tratti del ministero di unità nella Chiesa locale — configuratisi già nel periodo immediatamente seguente alle origini apostoliche — sono splendidamente testimoniati da Ignazio di Antiochia: la Chiesa locale è esortata ad essere « una cosa sola con il vescovo e con i suoi presbiteri e i diaconi, scelti secondo il pensiero di Gesù Cristo, anzi, che da lui stesso, di sua volontà, sono stati stabiliti e confermati dal suo Spirito Santo »[118]. Il vescovo ha avuto « il ministero a favore della comunità non per proprio interesse, né dagli uomini e neppure per vanità, ma nell'amore di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo »[119]. È, dunque, l'intera Trinità ad impegnarsi nel ministero del vescovo: ed è a immagine della comunione trinitaria che si deve essere uniti a lui: « Sforzatevi di compiere tutto nella concordia che

---

[112] Cfr. L. Hertling, *Communio*, *o. c.*, 12-22.

[113] Mons. E. Guerry, Arcivescovo di Cambrai: *Acta Synodalia*, II, V, 80s.

[114] *Lumen Gentium*, 23.

[115] *Ib.* Cfr. pure il Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus*, 3: « Episcopi, sollicitudinis omnium ecclesiarum participes... ».

[116] J. Ratzinger, *La collegialità episcopale*, *o. c.*, 746.

[117] Cfr. *Lumen Gentium*, 23: « Le Conferenze episcopali possono portare oggi un molteplice e fecondo contributo perché l'affetto collegiale giunga ad applicazioni concrete ». Cfr. *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna 1988; A. Antón, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Milano 1992.

[118] *Ad Philadelphenses*, Praef.: Funk I, 264.

[119] *Ib.*, 1,1: Funk I, 264.

Dio vuole, sotto la direzione del vescovo che tiene il luogo di Dio, e dei presbiteri in luogo del collegio apostolico (συνεδρίου τῶν ἀποστόλων), e dei diaconi miei dolcissimi, ai quali è affidato il servizio di Gesù Cristo... Non vi sia fra voi nulla che vi possa dividere, ma siate tanto uniti al vescovo e ai vostri capi da essere una dimostrazione e una rappresentazione vivente dell'eterna incorruttibilità »[120]. Il vescovo è il segno vivo dell'unità della Chiesa locale: « Studiatevi di partecipare a un'unica eucaristia: unica è infatti la carne del Signore nostro Gesù Cristo e unico il calice che ci unisce nel suo sangue; unico l'altare, come unico il vescovo con i suoi presbiteri e i suoi diaconi »[121]. Al vescovo bisogna aderire nella comunione della fede e della vita ecclesiale, in quell'armonia di cui è modello la vita trinitaria: « Come Gesù Cristo segue il Padre, così tutti voi seguite il vescovo e il presbiterio, come fossero gli apostoli. Venerate inoltre i diaconi come la stessa legge di Dio. Nessuno compia qualche azione riguardante la Chiesa senza il vescovo. Si ritenga valida solo quell'eucaristia, che viene celebrata dal vescovo o da chi è stato da lui autorizzato. Dove si presenta il vescovo, ivi c'è la comunità, come dove c'è Gesù Cristo, ivi è la Chiesa cattolica »[122]. L'unione col vescovo vincola nel più profondo della coscienza: « Chi fa qualcosa senza il vescovo o i presbiteri o i diaconi, costui non è puro nella sua coscienza »[123]. Chi è unito al vescovo, è unito « al Padre di Gesù Cristo, che è il vescovo di tutti. Per l'onore dunque di colui che ci ha amati, è necessaria un'ubbidienza schietta, senza finzioni; perché non si cercherebbe di ingannare questo vescovo visibile, ma si tenterebbe di mentire al vescovo invisibile; e perciò, dunque, non si tratterebbe di un uomo, ma di Dio, che conosce anche i più riposti segreti »[124].

Il vescovo serve l'unità della Chiesa locale — all'interno della comunione di tutte le Chiese, in cui si esprime pienamente la *Catholica* — in quanto rappresenta Cristo Capo, che fa l'unità del suo Corpo ecclesiale: in lui Cristo, profeta, sacerdote e pastore, si fa presente in mezzo al suo popolo per radunarlo secondo il disegno ed il modello di Dio, Trinità Santa[125]. « Se tutti i fedeli partecipano, nella loro posizione particolare di membri del Corpo di Cristo, alla triplice sua dignità, solo i vescovi (e nel loro grado i sacerdoti e i diaconi) rappresentano il Capo e agiscono in suo nome; tanto che, attraverso il loro ministero, è ancora Cristo che quaggiù insegna, santifica e guida il suo popolo »[126]. Ad una prospettiva soprattutto cultuale nella presentazione del ministero di unità nella Chiesa locale, il Vaticano II sostituisce una prospettiva ecclesiologica globale, particolarmente radicata nel mistero eucaristico[127]: la Chiesa locale o particolare, « congregata » dalla predicazione della Parola, è fondata ed espressa nella sua unità dalla celebrazione della Cena del Signore, « sotto il sacro ministero del vescovo », che è « il distributore della grazia del supremo sacerdozio, specialmente nell'eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire »[128]. L'eucaristia appare come il culmine cui tende la predicazione della Parola e la fonte dell'intera vita ecclesiale, nel momento stesso in cui è l'espressione tangibile del ministero di presidenza e di governo del vescovo: « Come il ministero della parola è ordinato ai sacramenti e tutti i sacramenti sono ordinati all'eucaristia, centro, fonte e culmine della vita cristiana nella sua interezza... così anche il ministero di governo è ordinato alla ''comunione dei santi'' sacramenti e principalmente all'eucaristia, affinché attraverso di essa si realizzi la ''comunione dei santi'' fedeli in Cristo »[129]. Attraverso il ministero profetico, sacerdotale e pastorale il vescovo viene a realizzare il suo compito precipuo, che è il servizio della comunione, nella sua Chiesa e fra le Chiese, facendo fra i suoi le veci del buon Pastore come autentico « vicarius Christi »: « I vescovi reggono le Chiese particolari loro affidate come vicari e delegati di Cristo »[130].

A sua volta, il ministero ordinato dei sacerdoti e dei diaconi è partecipazione alla pienezza del supremo sacerdozio, che

---

[120] *Ad Magnesios*, 6,1: Funk I, 234.
[121] *Ad Philadelphenses*, 4: Funk I, 266.
[122] *Ad Smyrnaeos* 8,1s: Funk I, 290.
[123] *Ad Trallianos*, 7,2: Funk I, 246.
[124] *Ad Magnesios* 3: Funk I, 232.
[125] Cfr. *Lumen Gentium*, 21.

[126] J. Lécuyer, *Il triplice ufficio del Vescovo*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 852s.

[127] Sulla teologia del ministero ordinato, anche alla luce del Vaticano II, cfr. ad esempio T. Citrini, *Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia*, in *La Scuola Cattolica* 104 (1976) 485-539; S. Dianich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984. Per vari aspetti su posizioni diverse E. Schillebeeckx, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981, e Id., *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986. Cfr. pure la Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della fede, *Sacerdotium ministeriale*, del 6 agosto 1983.

[128] *Lumen Gentium*, 26.

[129] Mons. P. Gurpide Beope, Vescovo di Bilbao: *Acta Synodalia*, II, IV, 200.

[130] *Lumen Gentium*, 27.

è alla radice del servizio di comunione del vescovo nella Chiesa locale e nella comunione delle Chiese. I sacerdoti sono situati dalla *Lumen Gentium* nel loro rapporto di origine al Cristo, in quello di comunione collegiale col vescovo e fra di loro, in quello di destinazione verso l'intero popolo di Dio e il mondo[131]; ne risalta l'esigenza della radicazione eucaristica e contemplativa della vita presbiterale, della sua vocazione costitutivamente «collegiale» e comunionale, dello spirito di servizio, come sua espressione più propria. In particolare, in forza dell'unione sacramentale stabilita dall'ordinazione col Cristo, «i presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro uniti nell'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cfr. Eb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento»[132]. Il triplice ufficio sacerdotale è dunque radicato nell'ordinazione sacramentale, analogamente a quanto avviene per i vescovi, e, come per essi, si esprime sommamente (*maxime*) nell'eucaristia, dove «agendo in persona di Cristo (*in persona Christi*), e proclamando il suo mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro Capo»[133].

L'unione sacramentale col Signore Gesù rende anche i presbiteri partecipi delle funzioni del Capo del Corpo ecclesiale, e perciò ministri dell'unità di esso: «Lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però “non tutte le membra hanno la stessa funzione” (Rm 12,4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale... La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente unita all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo. Per questo motivo, il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in persona di Cristo capo (*ita ut in persona Christi Capitis agere valeant*)»[134]. Si riscontra qui una significativa convergenza con quei testi della ricerca ecumenica recente, che presentano il ministero ordinato soprattutto come servizio dell'unità: «Per compiere la sua missione la Chiesa ha bisogno di persone che siano pubblicamente e in modo continuo responsabili di evidenziare la sua fondamentale dipendenza da Gesù Cristo, e in questo modo forniscano, all'interno della molteplicità dei doni, un centro focale (*focus, foyer*) della sua unità... È soprattutto nella celebrazione eucaristica che il ministero ordinato è il centro focale visibile della comunione profonda che unisce Cristo e le membra del suo corpo, e che abbraccia tutta la realtà»[135]. Va sottolineato, tuttavia, che la radice del servizio della comunione è per l'ininterrotta tradizione cattolica di natura sacramentale e che la stessa comunione dei presbiteri col vescovo e fra di loro si fonda su vincoli sacramentali, espressi particolarmente dalla liturgia di ordinazione e dalla concelebrazione eucaristica[136].

Anche il ministero dei diaconi si radica sul dono del sacramento dell'ordine, nel grado loro proprio: «In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani “non per il sacerdozio, ma per il servizio”. Infatti, sostenuti dalla grazia sacramentale, nella diaconia della liturgia, della parola e della carità sono al servizio del popolo di Dio, in comunione col vescovo e il suo presbiterio»[137]. L'unica diaconia si esercita collegialmente intorno al vescovo, partendo dal culto ed esprimendosi nella predicazione e nel servizio della carità: sin dalla Chiesa delle origini «vi è un legame intimo fra la carità, il servizio delle mense, i pasti e l'eucaristia... La cura dei poveri era intimamente legata alla celebrazione del culto eucaristico... I diaconi ''servivano alle mense'', nel banchetto eucaristico, come nei pasti in comune, e questo doppio servizio era in realtà unico sotto due aspetti. Il banchetto eucaristico, la ''frazione del pane'', il vero culto reso a Dio da Gesù Cristo, era anche il pasto preso in comune, la carità vissuta. E questa carità trova nell'eucaristia la sua espressione rituale... È appunto in questo legame tra il culto e la vita che sta il vero significato teologico del diaconato. I diaconi sono, nel culto, gli intermediari tra le offerte dei fedeli all'altare e coloro che le consacrano nel nome di Cristo; essi sono, nella carità, gli intermediari tra coloro che hanno benedetto le offerte nel nome di Cristo e le hanno presentate sull'altare e i bisognosi ai quali vengono distribuite »[138]. In tal senso, anche il ministero diaconale promuove l'unità, in quanto unifica l'intera vita ecclesiale nella carità e nel servizio, a partire dalla predicazione della parola e dall'eucaristia, e portando ad esse: « Il ministero della carità del diacono comincia dall'altare... Vediamo in questa concezione una rappresentazione concreta della Chiesa, comunità eucaristica e liturgica, che si trasforma in comunità di multiforme carità. Si tratta indubbiamente di un concetto cristiano fondamentale, che nella descrizione degli uffici diaconali dà il diritto di cominciare dalla liturgia. Il Corpo di Cristo sull'altare è il principio e il compimento del Corpo ecclesiale di Cristo »[139]. Ritorna così anche a proposito del diaconato l'idea chiave dell'ecclesiologia eucaristica: l'eucaristia è il sacramento dell'unità della Chiesa nella pienezza della sua realtà e delle sue espressioni.

---

[131] «Si rinuncia così... a studiare il sacerdozio in se stesso e lo si inserisce, al contrario, in questo tessuto di relazioni, che costituiscono la Chiesa di Cristo»: J. Giblet, *I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 875.

[132] *Lumen Gentium*, 28.

[133] *Ib.* Idee analoghe sono sviluppate nel decreto conciliare sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, 2.

[134] *Presbyterorum ordinis*, 2.

[135] Commissione di “Fede e Costituzione”, *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Lima 1982), Torino 1984, *Ministero*, nn. 8 e 14. Cfr. pure B. Forte, *Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato? Un punto di vista romano-cattolico sui testi di “Fede e Costituzione”*, in *Asprenas* 28 (1981) 155-174.

[136] Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 7 e 8. Per le ricche implicanze spirituali di questa radicazione sacramentale del sacerdozio cfr. B. Forte, *Sul sacerdozio ministeriale*, Milano 1990^{2}.

[137] *Lumen Gentium*, 29.

7.3. PER UNA CHIESA TUTTA CARISMATICA E TUTTA MINISTERIALE

In quanto « icona » del mistero trinitario, analoga alla *Catholica*, di cui è attuazione in un luogo e in un tempo determinati, la Chiesa locale vive di una feconda compenetrazione di

---

[138] A. Kerkvoorde, *Elementi per una teologia del diaconato*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 936. 938. Cfr. pure A. Altana, *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*, Bologna 1973, e S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa*, Bologna 1982.

[139] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, *o. c.*, 330. Cfr. pure la Lettera apostolica *Sacrum Diaconatus Ordinem*, del 18 giugno 1967.

unità e di diversità al suo interno. L'azione invisibile dello Spirito Santo e quella visibile del ministero di comunione raccolgono la Chiesa nell'unità, di cui il memoriale eucaristico del Signore è segno ed alimento, non solo non sopprimendo la varietà carismatica e ministeriale, ma promuovendola in vista dell'utilità comune: « Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole » (1Cor 12,4-7.11). La Chiesa si presenta perciò nella sua unità come un popolo tutto carismatico e tutto ministeriale, vero Corpo di Cristo arricchito dei doni dello Spirito in tutte le sue membra, nel quale ciascuno è chiamato a mettere a disposizione degli altri il dono ricevuto in spirito di comunione e di servizio, per la crescita di tutti e dell'intero Corpo nella carità (cfr. Ef 4,15s).

L'unità della Chiesa tutta carismatica e ministeriale viene così a saldarsi alla meravigliosa *varietà dei carismi e dei servizi* nella Chiesa Una, in una reciprocità, che è immagine non debole della « pericoresi » trinitaria e che viene custodita, alimentata e promossa dalla *disciplina dell'unità*, per la quale l'unico Corpo ecclesiale del Signore cresce nella storia articolato e compatto, vivificato dall'unico Spirito. Come nella Trinità, così analogamente nella Chiesa l'unità e la distinzione vivono l'una dell'altra: « Il principio essenziale del cattolicesimo lega tutti i fedeli in unità; tuttavia l'individualità dei singoli non può essere eliminata. Ciascuno continuerà ad esistere, nell'organismo vivente della Chiesa, come membro *vivente*... È proprio per la molteplice ricchezza delle qualità personali degli individui, per il loro libero sviluppo e il loro incremento non ostacolato, che il tutto giunge ad essere un organismo vivente, splendido di prosperità e floridezza »[140].

a) *L'unità della Chiesa tutta carismatica e ministeriale*

Il Nuovo Testamento presenta la Chiesa come il popolo della « raccolta » escatologica d'Israele, tutto pervaso dalla presenza e dall'azione dello Spirito Santo, che, incorporando i credenti al Cristo col battesimo e l'eucaristia, li edifica in Corpo di Cristo. Nell'ambito di questo popolo tutto consacrato si adempiono le profezie del tempo messianico relative all'effusione dello Spirito (cfr. Gl 3,1-5; Is 2,2; At 2,16ss), che, operando nei credenti, suscita in loro una meravigliosa varietà di doni e di servizi: ogni battezzato riceve una consacrazione in vista di una missione nella Chiesa e nel mondo. Fra questi doni c'è un'unità profonda, un ordine nell'amore suscitato dall'unico Spirito ed alimentato dall'unico pane e dall'unico calice dell'eucaristia, custodito e promosso dal ministero apostolico dell'ἐπισκοπή. Ciò che risalta in primo piano al tempo delle origini cristiane non è tanto la distinzione precisa fra i vari carismi e ministeri, quanto la tensione fra il popolo tutto consacrato, unificato dall'unzione dello Spirito, e il mondo, cui portare la testimonianza, come segno luminoso che attragga il « pellegrinaggio dei popoli ».

---

[140] J. A. Möhler, *L'unità nella Chiesa*, *o. c.*, 146.

Questa maggiore accentuazione dell'unità rispetto alla distinzione nel popolo di Dio si conserva, sotto la spinta del rapporto dialettico con i non evangelizzati, i pagani, nei primi secoli cristiani. La Chiesa si presenta alla storia come lievito e come comunità alternativa: la civiltà classica vive nei suoi confronti una crisi iniziale di difesa e di rigetto. I cristiani sono così portati ad avvertire con intensità la novità della loro condizione e la tensione verso il compimento delle promesse cui hanno creduto: il senso dell'attesa escatologica si esprime e si ravviva nel sangue dei martiri. Nella correlazione fra unità e diversità, è l'unità quella che viene maggiormente avvertita di fronte al mondo come costitutiva dell'esistenza cristiana[141]. Ciò non significa che la Chiesa dei martiri non conosca una ricca articolazione al suo interno: insieme al ministero dell'ἐπισκοπή, che appare molto presto in forme ben articolate, come testimonia già Ignazio di Antiochia, c'è una varietà di espressioni carismatiche e ministeriali, di cui ci è lasciata memoria. Didascali, martiri, confessori, asceti, vergini, collaboratori e collaboratrici nell'opera dell'evangelizzazione, manifestano doni diversi dello Spirito in vista dell'utilità comune: « L'asceta o il confessore della fede

---

[141] Cfr. anche per quanto segue B. Forte, *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Casale Monferrato 1986, 23ss. Cfr. inoltre A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa*, Milano 1986 e P. Siniscalco, *Laici e laicità. Un profilo storico*, Roma 1986.

in particolare, ma anche il didascalo, sono tipi della luminosa manifestazione dei carismi, donati in modo estremamente più modesto a un'infinità di altri laici, di cui la storia non ha conservato il ricordo »[142]. Quest'articolata varietà è colta però sempre come espressione dell'unità della comunità ecclesiale, che, nel suo insieme, si pone in rapporto dialettico col mondo pagano. La tensione è verso l'esterno: all'interno, la Chiesa è colta piuttosto nella sua totalità come l'« Ecclesia Mater », che genera figli per Dio dal mondo mediante l'attivo coinvolgimento di tutti i credenti, perché tutti i figli della Chiesa sono a loro volta Chiesa Madre verso quanti devono essere generati alla salvezza[143].

La pace costantiniana determina una situazione nuova per la comunità cristiana: il rapporto dialettico col mondo cede il posto a una simbiosi sempre più profonda con la società. Dapprima, l'assimilazione della Chiesa nell'Impero determina una situazione di assestamento e di sicurezza, che fa fortemente diminuire il senso dell'attesa escatologica; poi, l'entrata in massa dei popoli barbari nella compagine ecclesiale, inevitabilmente slegata da una catechesi personalizzata e profonda, contribuisce ad un generale scadimento del fervore. Si viene così delineando una nuova tensione dialettica, questa volta all'interno della Chiesa, fra i monaci e il clero, realizzatori delle esigenze evangeliche, da una parte (gli *spirituales*), e i laici, compromessi col « secolo », dall'altra (i *carnales*)[144]. La distanza fra questi due gruppi si andrà accrescendo per una convergenza di svariati fattori: monaci e chierici si avvicineranno sempre più fra di loro, quali depositari di cultura e di potere; mentre in Oriente i rapporti fra Chiesa e Stato si svilupperanno nel senso della « sinfonia », in Occidente l'ordine temporale sarà considerato come naturalmente sottomesso o subordinato a quello spirituale, con le conseguenti tensioni fra Chiesa e Impero. In entrambi i contesti, il ruolo ecclesiale sarà rappresentato quasi esclusivamente dai chierici e dai monaci. Sul piano culturale, poi, le invasioni barbariche provocheranno in Occidente una monopolizzazione clericale del sapere, espressa dal significativo uso linguistico di *litteratus* come equivalente di *clericus*, e *illitteratus*, *idiotes* come equivalente di laico. In Oriente i laici contribuiranno invece sempre alla cultura, anche teologica. La vicinanza tra il clero e i monaci si esprimerà nell'accettazione da parte dei primi delle forme di vita dei secondi (celibato, abito, tonsura, ecc.). La distanza con i laici si visibilizzerà nella liturgia, dove la partecipazione dei fedeli sarà ridotta sempre più al ruolo di semplici spettatori. Il dualismo, così prodottosi, è codificato dalla distinzione dei *duo genera christianorum*, recepita dal Decreto di Graziano (circa il 1140): « Due sono i generi dei cristiani. L'uno che, legato al servizio divino e dedito alla contemplazione e all'orazione, si astiene da ogni chiasso di realtà temporali, è costituito dai chierici e dai votati a Dio, come i conversi... L'altro è il genere dei cristiani a cui appartengono i laici... Ad essi è consentito possedere beni temporali, ma solo per i loro bisogni. Niente infatti è più miserabile che disprezzare Dio per il denaro. Ad essi è concesso sposarsi, coltivare la terra, far da arbitri in giudizio, difendere le proprie cause, depositare offerte sugli altari, pagare le decime: così potranno salvarsi, se eviteranno tuttavia i vizi, facendo il bene »[145]. La condizione laica appare, dunque, come una concessione, esclusa da ogni partecipazione attiva alle cose sacre.

---

[142] E. Lanne, *Le laïcat dans l'Église ancienne*, in *Ministères et laïcat*, Taizé 1964, 121. Cfr. l'intero articolo: 105-126.

[143] Cfr. K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. - Bari 1974.

[144] Alle origini del termine « laico » c'è il sostantivo λαός, popolo. Grazie al suffisso specificativo -ικός, il termine indica da una parte l'appartenenza ad un popolo, dall'altra il far parte di una categoria opposta ad un'altra all'interno di questo popolo: cfr. I. de la Potterie, *Origine e significato primitivo del termine « laico »*, in I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, Roma 1967, 15-34.

Alla prevalenza dell'elemento gerarchico viene così a corrispondere un impoverimento della realtà positiva del laicato: i carismi e i ministeri, presenti nei laici della Chiesa dei primi secoli, vengono sempre più assorbiti e istituzionalizzati nel monachesimo, che pure nasce come fenomeno laicale; se all'imperatore e ai nobili si riconosce un certo carisma di intervento negli affari ecclesiastici, la prospettiva di questo riconoscimento resta clericalizzante. È in questo contesto, tuttavia, che si pongono le premesse per l'affermazione di una specificità del laicato, colta nel suo rapporto alle realtà mondane. La vocazione dei laici sarà cercare il regno di Dio attraverso di esse: in questo senso si collocano, ad esempio, le confraternite di arti e mestieri e, a partire dal secolo decimo e dalla crescita di influenza di Cluny, i vari *ordines*, che estendono ai laici la spiritualità dei monaci (*laborantes, defensores, orantes*, oppure *conjugati, milites, pastores*). Col generale rinnovamento della vita, che si avrà col passaggio dall'economia feudale all'economia borghese, l'autonomia del mondano inizia a delinearsi, ed anche il laicato andrà prendendo una nuova coscienza di sé, espressa ad esempio nei movimenti evangelici, la cui caratteristica laicale è particolarmente significativa. Il movimento francescano e quello domenicano, in particolare, assumono questa riscoperta dei carismi laicali in seno alla Chiesa fortemente istituzionalizzata del loro tempo. Nel suo insieme, però, l'*Ecclesia* medievale si presenta come un organismo compatto e gerarchizzato, posto di fronte all'Impero, di cui rivendica la subordinazione all'autorità spirituale: in questa ecclesiologia « gerarcologica » il ruolo del laicato, nonostante i fermenti di riforma evangelica, resta quasi del tutto passivo[146].

La dissoluzione della sintesi medievale, determinatasi con la Riforma e la nascita degli stati nazionali, produce l'affermazione di nuove autonomie nei confronti della sfera religiosa: l'autonomia del politico, l'autonomia del pensiero critico, con l'Umanesimo e il Rinascimento, con le scoperte scientifiche e la critica storica, l'autonomia del giudizio teoretico ed etico, con la forte emergenza della soggettività. Il mondo umano, « secolare », si viene affermando autonomamente rispetto alla Chiesa, rivelando virtualità positive e valori propri. In questo contesto si situano l'opera dei Riformatori e la poderosa azione della riforma tridentina in seno al cattolicesimo. Si tratta di una vera e propria mobilitazione della comunità cristiana, tendente a rendere coscienti della propria fede le masse dei fedeli, per difenderle dagli errori e formarle alle ricchezze del mistero cristiano. Tutto ciò provoca un risveglio del laicato, chiamato a una nuova partecipazione attiva nella vita della comunità e nella realizzazione di modelli di carità e di servizio, rispondenti alle urgenze dei tempi. Non bisogna dimenticare, però, che il rapporto fra Chiesa e mondo nell'età moderna si caratterizzerà per lo più nel senso dell'opposizione e dell'alternativa, che non in quello dell'incontro e del dialogo: si tenderà, così, a formare delle strutture che rimpiazzino quelle della *societas christiana* medievale, quasi a edificare un mondo contrapposto al mondo, compiuta espressione in tutti in campi della Chiesa intesa come società perfetta, del tutto sufficiente a se stessa.

---

[145] *Decretum*, C. XII, q. 1, c. 7: Friedberg I, Leipzig 1879, 678. Cfr. in proposito le osservazioni di Y. Congar, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967², 29-34.

[146] Cfr. la raccolta di studi *I laici nella « Societas christiana » nei secoli XI e XII*, Milano 1968, e, sulla nascita dello spirito « laico » nel declino del Medio Evo, G. de Lagarde, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll., Brescia 1963-1965.

In questa concezione ecclesiologica, il valore dell'unità visibile, organicamente strutturata secondo leggi, capi e riti propri, è esaltato come bene assoluto, al quale, se necessario, sacrificare le pur legittime differenze. Viene fortemente evidenziato il ruolo della gerarchia: la *societas perfecta* è la *societas hierarchica*. Una mentalità diffusa si condensa nella tesi, con la quale polemizzerà J. A. Möhler: « Dio ha creato la gerarchia e così ha provveduto ai bisogni della Chiesa fino alla fine del mondo »[147]. Si profilano i tratti di quella visione della Chiesa, definibile come « ecclesiologia gerarcologica »: « La Chiesa era presentata... come una società organizzata, costituentesi per l'esercizio dei poteri di cui erano investiti il Papa, i vescovi, i sacerdoti. L'ecclesiologia consisteva quasi esclusivamente in un trattato di diritto pubblico »[148]. Il dualismo chierici-laici, concepito nel senso che i primi sono la parte attiva, i secondi la parte passiva della comunità ecclesiale, è dato come scontato: « Nella sola gerarchia risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla moltitudine, non ha altro diritto che quello di lasciarsi condurre e, docilmente, seguire i suoi pastori »[149]. La Chiesa, nella sua compattezza gerarchicamente ordinata, può così contrapporsi alle deviazioni dell'età moderna e presentarsi come saldo baluardo di certezze e come ovile sempre pronto ad accogliere chiunque sia disposto a lasciarsi condurre alla salvezza. Senza l'attenzione a questo afflato pastorale, ricco della tensione dialettica col mondo e teso all'offerta di un autentico modello ad esso « alternativo », si rischierà di equivocare il valore che l'ecclesiologia del tempo della Controriforma ha comunque avuto al servizio di innumerevoli storie di santità.

Col cambiamento del contesto, si profila anche il mutamento della consapevolezza che la Chiesa ha di sé: si può anzi dire che i due processi vanno di pari passo. Da una parte, i travagli delle guerre mondiali, le trasformazioni tanto rapide quanto inattese di culture e società, il sorgere della « città secolare » e la parabola di ascesa e di declino delle presunzioni ideologiche, provocano una nuova attitudine nei rapporti Chiesa-mondo; dall'altra, il ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, il movimento ecumenico, la crescita del laicato, soprattutto nell'impegno organizzato, producono un recupero di aspetti, trascurati dal visibilismo e dal giuridicismo predominanti per l'immediato passato. In questo orizzonte, anche la riflessione e la prassi relative al laico nella Chiesa conoscono un profondo rinnovamento, nel progressivo recupero dell'« ecclesiologia totale », della coscienza teologica, cioè, di ciò che è comune a tutti i battezzati, grazie al dono dell'unico Spirito e alla partecipazione all'unico Corpo di Cristo. Il Concilio Vaticano II, recependo i frutti di questo « rinnovamento ecclesiologico », recupera la prospettiva comunionale della Chiesa antica: l'unità sta prima della distinzione; la varietà carismatica e ministeriale è fondata e alimentata dalla ricchezza pneumatologica e sacramentale del mistero ecclesiale. Con l'inserimento del capitolo sul popolo di Dio subito dopo quello sul mistero della Chiesa e prima dei capitoli sulla gerarchia e sul laicato nella *Lumen Gentium* viene restituito il primato nella concezione della comunità ecclesiale all'ontologia di grazia, che precede e nutre tutte le articolazioni particolari, mettendo così in risalto quell'antropologia cristiana, caratterizzata dalla vita secondo lo Spirito, che fa la novità dell'esistenza redenta nella sua forma personale ed ecclesiale, costituendola insieme alternativa e proposta per ogni uomo.

All'interno di questo ritorno all'« ecclesiologia totale » si situa la riscoperta del sacerdozio universale dei fedeli: fondato sulla « rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo » nel battesimo[150], questo sacerdozio viene presentato come « una consacrazione a Dio, legata al culto e alla testimonianza resa alla persona e all'opera di Gesù Cristo, ma applicata in tutta la vita cristiana »[151]: « I battezzati vengono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cfr. 1Pt 2,4-10) »[152]. Il battezzato — quali che siano i doni che riceve dallo Spirito e il ministero che di conseguenza è chiamato ad esercitare — è anzitutto *christianus*, è cioè l'uomo o la donna che mediante la rigenerazione battesimale sono stati incorporati a Cristo (« cristiano » da « Cristo »), perché unti dallo stesso ed unico Spirito, sceso su di lui (« Cristo » da χρίω = ungo). È grazie a questa consacrazione che tutti i battezzati sono Chiesa, partecipi a pieno titolo delle ricchezze e delle responsabilità, che l'unzione battesimale comporta, tutti chiamati ad offrire « se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendendo dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, dando ragione della speranza che è in loro della vita eterna (cfr. 1Pt 3,15) »[153]. In questa linea, il Concilio riscopre la dimensione carismatica di tutto il popolo di Dio, la ricchezza cioè e la varietà dei doni, che lo Spirito effonde in ciascun battezzato in vista dell'utilità comune, in modo che tutti partecipino — secondo forme e servizi diversi — della profezia, del sacerdozio e della regalità del Signore Gesù: così, lo Spirito « unifica la Chiesa nella comunione e nel servizio e la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici »[154], lui, che « per l'utilità della Chiesa distribuisce i suoi vari doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei servizi (cfr. 1Cor 12,1-11) »[155]. In tal modo il Concilio contribuisce non solo « ad esplicitare la teologia dello Spirito Santo, ma anche a sviluppare nei fedeli una disponibilità elastica verso lo Spirito, per la manifestazione vitale della Chiesa »[156]. Ciò è particolarmente evidente nel testo programmatico della riscoperta della dimensione carismatica di tutta la Chiesa: « Lo stesso Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua costruzione... E questi carismi, straordinari o anche più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa, si devono accogliere con gratitudine e consolazione »[157]. Nella forza dello Spirito, la Chiesa appare meravigliosamente una e al tempo stesso ripiena di doni diversi e di servizi, che da essi nascono, comunità veramente tutta carismatica e tutta ministeriale, non a detrimento, ma ad espressione e pienezza della sua unità!

---

[147] Citata in *Theologische Quartalschrift* 1823, 497: il contesto è quello della critica all'idea giuridica e naturalista della Chiesa, propria dei teologi dell'Illuminismo.

[148] Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 12.

[149] Pio X, Enciclica *Vehementer Nos* dell'11 febbraio 1906: *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1906) 8s.

[150] *Lumen Gentium*, 10.

[151] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, *o. c.*, 135. Cfr. sul tema del sacerdozio universale tra l'altro: M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Roma 1983; H. M. Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum im ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990; D. Bourgeois, *L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris 1991.

b) *Comunità, carismi e ministeri*

Sin dagli inizi dell'esperienza cristiana, il « laico »[158] si distingue dunque, all'interno della comunità ecclesiale, dai ministri ordinati e da quanti si sono consacrati a Dio nella sequela del Cristo povero, casto e obbediente, in forme di vita riconosciute dalla Chiesa: questa duplice distinzione aveva prodotto nel tempo l'equiparazione del popolo di Dio al trinomio chierici-religiosi-laici. Il Vaticano II supera questo trinomio, precisando la differenza fra la struttura *della* Chiesa, che implica l'articolazione di gerarchia e laicato, e le strutture *nella* Chiesa, che abbracciano i vari stati dell'esistenza redenta, fra cui si pone in particolare la vita religiosa[159]: in forza di questa precisazione, la *Lumen Gentium* pone il capitolo sulla santità subito prima di quello sui religiosi e subito dopo quello sulla gerarchia e sul laicato, col duplice effetto di evidenziare come la vocazione alla santità sia comune a tutti, e di presentare lo stato religioso come una forma di vita aperta tanto a laici, quanto a ministri ordinati, riconosciuta dalla Chiesa come particolarmente adatta al raggiungimento del fine stesso della santità nella pratica integrale dei consigli evangelici. Si hanno così due binomi: da una parte, gerarchia e laicato; dall'altra, religiosi e non religiosi. Il primo binomio si fonda sulla differenza di essenza, e non soltanto di grado, fra sacerdozio comune e sacerdozio gerarchico ed insieme sulla reciproca ordinazione dell'uno all'altro: « Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo modo proprio, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo »[160]. La formula *essentia et non gradu tantum* risale ad un intervento di Pio XII[161], nel quale è usata con l'intenzione di rifiutare ogni idea di delega o di parità nel rapporto fra comunità e ministri ordinati. Il richiamo alla genesi storica spiega come la formula possa dire al tempo stesso troppo e troppo poco: dice troppo, se viene letta nel senso che fra i due sacerdozi vi sia un differenziazione assoluta, per cui fra di essi si aprirebbe quasi un abisso; dice troppo poco, se viene interpretata alla luce del linguaggio scolastico in cui venne concepita, dove « essenza » si riferisce al modo di esistenza, per cui la formula non aggiungerebbe nulla all'idea che i due sacerdozi hanno ciascuno la propria specificità, senza peraltro definire tale specificità. La prima interpretazione, che esaspera la differenza, è inaccettabile in base allo stesso insegnamento del Vaticano II, che vede l'un sacerdozio ordinato all'altro; la seconda ha bisogno di essere approfondita, chiarendo lo specifico di ognuno dei due sacerdozi nel contesto della più ampia ministerialità della Chiesa.

---

[152] *Lumen Gentium*, 10.

[153] *Ib.*

[154] *Ib.*, 4.

[155] *Ib.*, 7.

[156] G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero, o. c.*, 163.

[157] *Lumen Gentium*, 12. Cfr. sul tema ecclesiologico dei carismi D. Grasso, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Brescia 1982; G. Hasenhüttl, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973; M. Lemonnier, *Riflessioni per una teologia dei carismi*, Roma 1973; K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970.

[158] Cfr. per quanto segue: G. Angelini - G. Ambrosio, *Laico e cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*, Genova 1987; G. Canobbio, *Laici o Cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia 1992; G. Chantraine, *Le laïcs, chrétiens dans le monde*, Paris 1987; *Chi sono i laici? Una teologia della secolarità*, Milano 1987; Y. M.-J. Congar, *Per una teologia del laicato, o. c.*; Id., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973; S. Dianich (ed.), *Dossier sui laici*, Brescia 1987; B. Forte, *Laicato e laicità, o. c.*; *I laici nella Chiesa*, Torino-Leumann 1986; *Laici nella Chiesa e nella società. Contributi per una riflessione teologica e pastorale*, a cura di S. Pintor, Roma 1987; G. Lazzati, *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, Roma 1985; R. Parent, *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal-Paris 1987; L. Sartori, *I ministeri ecclesiali oggi*, Roma 1977; M. Semeraro, *Con la Chiesa nel mondo. Il laico nella storia, nella teologia, nel magistero*, Roma 1991; D. Tettamanzi, *I laici e il Concilio*, Milano 1967. Cfr. poi l'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* del 30 Dicembre 1988, successiva alla VII Assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi.

[159] Cfr. l'intervento di Mons. A. Charue, vescovo di Namur: *Acta Synodalia*, II, III, 382-384.

Questo specifico non può essere determinato in base ad una maggiore o minore intensità di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo: se così fosse, la differenza fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sarebbe di grado! È invece in forza di questa partecipazione, comune a tutti e che è a fondamento dell'unità ecclesiale, precedente ad ogni distinzione, che vanno precisate le diverse forme di ministerialità, che ripresentano tutte, anche se in maniera diversa, l'unico Pastore, Sacerdote e Profeta. Così, Cristo Capo del Corpo ecclesiale, e perciò artefice della sua unità organica, è reso presente dal ministero ordinato, costituito « affinché i fedeli siano uniti in un corpo solo, in cui però "non tutte le membra hanno la stessa funzione" (Rm 12,4) »[162]. In questo servizio dell'unità non è però esaurita la ricchezza carismatica e ministeriale della Chiesa: il ministro ordinato, anzi, proprio perché agisce *in persona Christi Capitis*[163] rimanda alle altre membra, che costituiscono il corpo, alla varietà cioè dei doni e dei servizi suscitati dall'unico Spirito. Ministero della sintesi, esso non deve mai proporsi come sintesi dei ministeri, secondo una prospettiva clericalizzante, ma offrirsi come servizio di discernimento e di coordinamento dei carismi e dei ministeri in vista della comunione e della crescita di tutti, esercitato mediante la triplice funzione profetica, sacerdotale e pastorale dal vescovo per tutta la Chiesa locale, dal presbitero e dal diacono nei campi di azione loro affidati dal vescovo. Così il ministero ordinato si pone a servizio dello Spirito, che va sempre nuovamente accolto, esaminando ogni cosa e ritenendo ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,21). Ad esso, nell'esercizio culmine del suo servizio all'unità, che è l'offerta del sacrificio eucaristico, si unisce l'intera esistenza di ogni cristiano, in una comunione che evidenzia bene la reciproca ordinazione dei due sacerdozi nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica[164].

Per la stessa reciproca ordinazione, gli altri carismi e ministeri dovranno arricchire a loro volta il ministero ordinato, per vivificare la comunione ecclesiale, « icona » della Trinità, con lo specifico che li caratterizza: questo specifico è determinato dal dono dello Spirito fatto a ciascuno per l'utilità comune, dal carisma, cioè, dato per il servizio che ciascuno dovrà rendere alla comunità. Quando questo carisma, sebbene non legato ad

---

[160] *Lumen Gentium*, 10.

[161] Allocuzione *Magnificate Dominum* del 2 Novembre 1954 ai cardinali e vescovi: *Acta Apostolicae Sedis* 46 (1954) 669. Il testo della *Mediator Dei*, ugualmente richiamato in nota da *Lumen Gentium*, 10, non contiene in realtà la formula: cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 555. Cfr. L. Sartori, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 409-412.

[162] *Presbyterorum ordinis*, 2.

[163] *Ib.*

[164] Cfr. *Lumen Gentium*, 34. Cfr. pure quanto afferma il Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, 3.

un atto di consacrazione sacramentale, è effuso in vista di un servizio preciso, stabilmente richiesto dalla vita ecclesiale, ed è esercitato con responsabilità piena dopo un riconoscimento espresso dalla Chiesa mediante un atto di istituzione, esso si configura come un ministero « istituito »; quando invece, il carisma è collegato ad un servizio significativo per la comunità, ma non stabile, tale cioè da poter venir meno o sussistere a seconda del variare delle esigenze o delle situazioni, allora si configura come un ministero « di fatto ». Nell'uno e nell'altro caso, il ministero si realizza come un carisma in stato di servizio, recepito dalla comunità: e la ricchezza dei doni dello Spirito nel Corpo ecclesiale è tale, che non solo la Chiesa intera viene a caratterizzarsi come una comunità ministeriale, ma le varie forme personali o anche comunitarie di ministerialità non esauriscono mai da sole le possibilità carismatiche di cui i credenti sono investiti da Colui, che soffia dove vuole. Perciò il carisma resta sempre più ampio di tutte le sue espressioni ministeriali e si offre come l'elemento dinamico della comunione ecclesiale, capace di rinnovarla e vivacizzarla incessantemente. La Chiesa tutta ministeriale non è allora altro che la Chiesa tutta intera riempita ed unificata dall'azione dello Spirito e tutta posta in stato di servizio a immagine della comunione trinitaria, dove ciascuna delle Persone è unita alle altre nel vincolo della profondissima unità e della mutua donazione.

Il binomio « gerarchia-laicato » viene dunque superato mediante un binomio più ricco, che evidenzia anzitutto l'unità totale della *Catholica* e, all'interno di essa, la diversità articolata dei doni e dei servizi: il binomio « comunità-ministeri »[165]. Se la coppia « gerarchia-laicato » distingue troppo, perché lascia in ombra l'ontologia di grazia comune a tutti, e distingue troppo poco, perché riduce la ministerialità della Chiesa alla sola forma del ministero ordinato, pensando le altre negativamente in rapporto a questa (laici = non chierici[166]), nel binomio « comunità-ministeri » l'unità battesimale ed eucaristica appare come la realtà inglobante, all'interno della quale i ministeri si situano come servizi in vista di ciò che l'intero popolo di Dio deve essere e fare. In tal modo risulta più chiaro come il rap-

---

[165] Cfr. Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, o. c., 18ss.

[166] Così nel *Codex Juris Canonici* del 1917: canoni 107 e 948. Il Codice rinnovato del 1983 assume la prospettiva che si va qui presentando: cfr. ad esempio il bellissimo canone 208.

porto fra le varie forme di ministerialità nella Chiesa non sia di superiorità di alcune su altre, ma di complementarità nella diversità, di reciproco servizio nell'irriducibile differenza. È quanto peraltro appare anche dalla descrizione della condizione del laico, offerta dal Concilio, che, sebbene ricorra alla tradizionale doppia distinzione, evidenzia tuttavia l'unità sacramentale e la varietà ministeriale del popolo di Dio: « Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura, resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano »[167].

L'altro binomio, usato per presentare il popolo di Dio, è quello « religiosi-non religiosi »: entrambe le categorie possono comprendere laici e ministri ordinati. La distinzione non è fondata su una diversa relazione a Cristo, considerato nel suo ruolo di Capo o nella totalità del suo Corpo ecclesiale, non tocca cioè la « struttura *della* Chiesa »[168], ma riguarda lo stato di vita, scelto per dono dello Spirito e con l'approvazione ecclesiale, in vista del fine, comune a tutti, della santità. Il fondamento della vita religiosa è la consacrazione battesimale: anche qui l'unità precede e vivifica la distinzione, e questa ha valore funzionale in ordine alla realizzazione della sequela di Cristo, secondo la vocazione data a ciascuno. Il binomio « religiosi-non religiosi » non evidenzia a sufficienza la priorità di questa unità fondamentale: l'antropologia di grazia resta in ombra a favore dell'accentuazione della diversità degli stati di vita, che è invece relativa rispetto all'unica consacrazione battesimale e alla comune vocazione alla santità. Perciò anche qui è necessario orientarsi verso una diversa configurazione dei rapporti ecclesiali, nella quale la comune condizione cristiana, l'indole carismatica di ogni stato di vita e la sua finalizzazione ecclesiale siano meglio evidenziate. Il binomio « comunità-carismi /ministeri » esprime questi aspetti: nella realtà inglobante del popolo di Dio esso coglie la varietà dei carismi, elargiti dallo Spirito in vista dell'utilità comune e configurati in forme ministeriali diverse di vita personale e comunitaria, collegate alle varie condizioni di esistenza. Lo stato religioso si pone come una « struttura *nella* Chiesa » in ordine al conseguimento del fine della santità, una forma di vita che nasce dal dono di Dio e dal riconoscimento ecclesiale e fa dei chiamati un segno vivo del primato del Signore sommamente amato e della patria ultima, cui Egli chiama, per la totalità del popolo santo. In questa prospettiva la stessa esenzione, per la quale alcuni istituti religiosi sono sottratti alla giurisdizione dei vescovi locali e sottoposti direttamente al Papa o alle rispettive autorità patriarcali, viene compresa nella sua destinazione più profonda al servizio della comunità tutta: nata per evidenziare la disponibilità dei consacrati nei confronti della Chiesa universale [169], l'esenzione sarà inseparabile dal servizio alla Chiesa locale nella quale la *Cattolica* si rende presente.

---

[167] *Lumen Gentium*, 31.

[168] Cfr. *Lumen Gentium*, 44: « Lo stato, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, interessa tuttavia indiscutibilmente la sua vita e la sua santità ».

L'impiego del binomio « comunità-carismi/ministeri » riflette così il recupero dell'ecclesiologia di comunione, dove la ricchezza pneumatologica della Chiesa risalta in primo piano e lo Spirito è visto agire su tutta la comunità, per farne il Corpo di Cristo, suscitando in essa la molteplicità dei carismi, che si configurano nella varietà dei ministeri al servizio della crescita comune [170]. L'intero popolo di Dio viene pensato nei suoi dinamismi più profondi, perché non appare stabilito una volta per sempre ed autosufficiente fino alla fine del tempo grazie all'istituzione gerarchica, ma è visto come continuamente suscitato e vivificato dalla fedeltà dello Spirito, che è al tempo stesso novità sempre nuova e attualizzazione nel tempo, per una « non debole analogia », del mistero unico e irripetibile dell'Incarnazione del Verbo. L'abbandono della distinzione della comunità cristiana in due classi, tipica del Medio Evo, non significa allora in alcun modo cedimento ad una confusione indifferenziata: c'è un ordine dello Spirito, che opera attraverso il ministero dell'unità e il servizio della comunione, cui cooperano tutti i doni carismatici nella loro espressione ministeriale, qualunque essa sia. In questo ordine vivo e fecondo, c'è una corresponsabilità di tutti i battezzati e una precisa chiamata di ciascuno a realizzare la propria esistenza redenta nella « diaconia » della carità, che nasce dal Corpo eucaristico condiviso per edificare il Corpo ecclesiale del Signore. È necessario perciò che i laici prendano coscienza della loro consacrazione e missione in forza del battesimo e dell'opera dello Spirito e che i ministri ordinati siano ben consapevoli di non essere tutto nella Chiesa, anche se assolutamente necessari ad essa, per ritrovarsi gli uni e gli altri, stimolati dal segno profetico della vita religiosa, nella comunione articolata, in cui ciascuno porta il proprio contributo originale ed insostituibile. Questa — sul piano della prassi — è la via aperta dalla riscoperta del primato dell'ecclesiologia totale: la via di una nuova maturità dei battezzati, fondata sulla coscienza della propria dignità cristiana e della responsabilità di discernere ciascuno i propri carismi per metterli al servizio del popolo di Dio tutto intero.

c) *La disciplina dell'unità nella Chiesa comunione*

Nell'unità della comunione cattolica, carisma e istituzione, provenendo dallo stesso Spirito per realizzare l'unico Corpo di Cristo, non solo non si oppongono, ma sono fatti per integrarsi reciprocamente: « Il principio dell'ordine e dell'organizzazione nella Chiesa è lo Spirito. La Chiesa comincia nello Spirito. La Chiesa vive grazie allo Spirito e nello Spirito. I doni dello Spirito non sono accordati per se stessi, ma in vista di un ministero nella Chiesa per costituire il corpo della Chiesa. Lo Spirito non è nella Chiesa un principio di anarchia, ma di organizzazione » [171]. Questo significa che le leggi e le codificazioni, di cui la comunità ecclesiale nella sua articolazione ministeriale si è dotata nel tempo, nascono dallo stesso principio da cui è animato ogni frutto dello Spirito, la carità, e sono finalizzati allo stesso scopo per cui ogni carisma ed ogni servizio della comunione sono suscitati, l'utilità comune, intesa come crescita nell'unità e nell'irradiazione della grazia escatologica per suscitare

---

[169] L'esenzione si è andata affermando in Occidente di pari passo col profilarsi di un'ecclesiologia marcatamente universalista e con l'indebolirsi dell'ecclesiologia eucaristico-sacramentale: cfr. Y. M.-J. Congar, *Dalla comunione delle Chiese ad un'ecclesiologia della Chiesa universale*, in *L'episcopato e la Chiesa universale*, *o. c.*, 279-322. Il primo ordine esente fu quello che faceva capo a Cluny, a partire dal secolo X.

[170] Sulla promozione dei « ministeri » nella vita ecclesiale cfr. il « motu proprio » di Paolo VI *Ministeria quaedam* del 15 Agosto 1972. Cfr. pure L. Sartori (cur.), *I ministeri ecclesiali oggi*, Roma 1977.

[171] N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 30.

il «pellegrinaggio dei popoli». «I canoni che regolano la vita della Chiesa nel suo "aspetto terreno" sono inseparabili dai dogmi cristiani; non si tratta di statuti giuridici propriamente detti, ma dell'applicazione dei dogmi della Chiesa, della sua tradizione rivelata a tutti i campi della vita pratica della società cristiana»[172].

Nella Chiesa comunione il diritto nasce, dunque, dall'amore e serve la causa della salvezza, di cui l'amore è l'anima (*salus animarum*): «Il Codice non ha come scopo in nessun modo di sostituire la fede, la grazia, i carismi e soprattutto la carità dei fedeli nella vita della Chiesa. Al contrario, il suo fine è piuttosto di creare tale ordine nella società ecclesiale che, assegnando il primato all'amore, alla grazia e ai carismi, rende più agevole contemporaneamente il loro organico sviluppo nella vita sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono»[173]. La codificazione della disciplina dell'unità è certamente compito ed espressione del ministero della comunione nella Chiesa, ma coinvolge nella sua genesi l'intera comunità dei credenti, nella varietà delle forme della sua vita e del suo pensiero. In particolare, questo carattere di espressione della comunione cattolica è proprio della codificazione universale della Chiesa: «Promulgando il Codice — afferma il Vescovo di Roma — sono pienamente consapevole che questo atto è espressione dell'autorità pontificia, e perciò riveste un "carattere primaziale". Ma sono parimenti consapevole che questo Codice, nel suo oggettivo contenuto, rispecchia la "sollecitudine collegiale" per la Chiesa di tutti i miei fratelli nell'episcopato. Anzi, per una certa analogia con il Concilio, esso deve essere considerato come il frutto di una "collaborazione collegiale" scaturita dal confluire di energie da parte di persone e istituzioni specializzate sparse in tutta la Chiesa»[174].

È proprio una concezione della Chiesa comunione, che partendo dall'eucaristia colga in essa l'«icona» della Trinità e vera unità e diversità articolate in una sorta di «pericoresi ecclesiologica», quella che consente di superare l'opposizione

---

[172] P. Evdokimov, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 168.

[173] Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* del 25 gennaio 1983, in *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1984², 25s. Il *Codice* si conclude con un significativo richiamo alla «salvezza delle anime», «quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet»: can. 1752.

[174] *Ib.*, 23s.

fra istituzione e carisma, evidenziandone la comune radicazione pneumatologica e cristologica: nella Cena del Signore tutto è «istituzione» in obbedienza al suo mandato e tutto è «carisma», perché operato e vivificato dallo Spirito, che agisce nella comunità e nelle sue articolazioni ministeriali, portando tutti e ciascuno a «cospirare» nella comune tensione all'unità, e rendendo presente in tutte le Chiese l'unica Chiesa universale, la *Catholica* che in esse si esprime e da esse è costituita[175]. In questa luce, il diritto nella Chiesa non è che la codificazione di quelle relazioni di comunione, suscitate dallo Spirito ed edificate sul reciproco rispetto della diversità e sul comune fondamento dell'unità, a cui tutto tende nella vita ecclesiale: esso esprime la vita che già c'è, e si propone come strumento per custodirla e favorirne la crescita e lo sviluppo. Al tempo stesso e per le stesse ragioni, il diritto ha una funzione discriminante e medicinale: esso registra le condizioni necessarie all'essere in comunione e propone gli itinerari opportuni di ritorno alla pienezza della comunione, qualora questa sia venuta a mancare o sia stata indebolita nelle forme della cosiddetta «appartenenza parziale», di chi, pur volendosi nell'unità, non ne accetta tutte le esigenze o di fatto ne trascura alcune[176]. I fondamenti ultimi del diritto nella Chiesa vengono così a risiedere nella stessa dimensione storica dell'Incarnazione del Verbo e della missione dello Spirito, e perciò nell'insieme dei vincoli della professione della fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione, che costituiscono la comunione della *Catholica* nel tempo e nello spazio, e che — per una non debole analogia — rendono presente nella storia la stessa mediazione salvifica del Signore Gesù.

La codificazione canonica, tuttavia, in quanto è solo uno strumento al servizio della disciplina dell'unità, non è sufficiente da sola perché questa si realizzi compiutamente. Necessariamente, anzi, essa esige di essere trascesa in una prassi di comunione, ispirata dalla carità, che tenda a discernere, valorizzare ed armonizzare nella totalità il carisma di ciascuno, perché si esprima nella forma ministeriale ad esso meglio corrispondente: «Dall'aver ricevuto i carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa nella Chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito Santo, il quale "spira dove vuole" (Gv 3,8), e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,12.19.21)»[177]. Questo processo di discernimento e di coordinamento dei doni e dei servizi nella comunione richiede un clima di dialogo e di ascolto reciproco, nel quale a ognuno sia dato di esprimersi e di essere accolto secondo le sue capacità e i suoi bisogni, per poter crescere nella comunità fino a identificare il proprio ruolo, come carisma ricevuto dallo Spirito, da vivere al servizio dei fratelli[178]. In questo itinerario si costruisce il «cristiano adulto», che è chi, attraverso una maturazione progressiva nella vita teologale, vissuta nella comunione ecclesiale, ha potuto discernere il dono ricevuto e, garantito dal riconoscimento del ministero dell'unità, lo vive a disposizione degli altri. Frutto di questo processo di discernimento è la configurazione del carisma in ministero: il ministero nella Chiesa si presenta allora precisamente come un'attività suscitata dallo Spirito mediante l'effusione di un carisma, che assume il carattere di un servizio preciso, di importanza vitale, che comporti vera responsabilità, sia riconosciuto dalla Chiesa ed abbia una durata più o meno stabile. In tal senso, il ministero, in quanto carisma legato a un incarico, dice il passaggio a un nuovo equilibrio ecclesiale, a un ruolo definito

---

[175] Sulla possibilità di fondare il diritto nella Chiesa partendo da un'ecclesiologia eucaristica cfr. il denso saggio di T. I. Jimenez Urresti, *Por una eclesiología de la Iglesia. Sobre la justificación teológica del Derecho Canónico, hoy, institucionalidad de la Iglesia*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 5-91, specie 60-70, dedicate espressamente al mio volume *La Chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1975. Sul rapporto carisma - istituzione cfr. pure F. Klostermann, *Chiesa evento e istituzione*, Assisi 1978; T. Rendtorff (Hrsg.), *Charisma und Institution*, 1985.

[176] Sul problema teologico dell'appartenenza alla Chiesa cfr. A. Dulles, *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem*, Milwaukee 1974; *L'appartenenza alla Chiesa*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Brescia 1991. Sulle possibilità e i limiti del pluralismo cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974. Cfr. pure A. Caprioli - L. Vaccaro (cur.), *Pluralismo nella Chiesa*, Brescia 1982.

---

[177] *Apostolicam Actuositatem*, 3.

[178] Un approfondimento di questa prassi dialogica, vissuta nella comunione dello Spirito, può venire all'ecclesiologia anche dalle teorie della comunicazione: cfr. H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1985. Queste teorie risultano utili peraltro al ripensamento dell'intera concezione della Chiesa: cfr. S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, 134-178.

nell'ambito della comunità dei credenti e al servizio della sua comunione. Ogni cristiano adulto dovrebbe, allora, esercitare — singolarmente o in forma associata — una forma di ministerialità, secondo la varietà dei doni che lo Spirito suscita e che la comunità è chiamata a riconoscere e recepire. Ciò esige uno sforzo di creatività da parte della Chiesa tutta, teso a superare le riduzioni clericalizzanti come le confusioni amorfe, per far spazio alla libera espressione dei carismi, secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. E qui, in particolare, si pone l'urgenza di discernere e valorizzare la partecipazione attiva della donna alla vita decisionale della comunità, superando chiusure pregiudiziali segnate dalla cultura maschilista predominante nel passato e discernendo le forme di ministerialità più adeguate ad esprimerne la ricchezza e la originalità, secondo i doni suscitati dallo Spirito in ciascuna persona umana[179].

Il processo di discernimento e di coordinamento dei carismi nella comunità, che è dunque il processo della maturazione del battezzato perché diventi adulto nella fede e che conseguentemente è una componente decisiva del processo di crescita di tutta la Chiesa locale nella sua comunione, comporta degli agenti, dei criteri, delle finalità. In primo luogo, è impegnato in esso il ministero dell'unità: il vescovo, il presbitero e il diacono sono chiamati a vivere più di ogni altro nella comunità l'ascolto e il dialogo, per discernere tutto e ritenere ciò che è buono, evitando con ogni sforzo di estinguere lo Spirito. Solo in questa prassi di comunione e di servizio essi vivranno la fedeltà al dono ricevuto e si porranno in concreto come cristiani adulti nell'esercizio del loro ministero: molti dei mali della Chiesa sono stati prodotti, e spesso lo sono ancora, dalla mancanza di ministri, che siano cristiani veramente «adulti» nella fede e nella comunione, i quali cioè preferiscano ascoltare, più che farsi ascoltare, obbedire allo Spirito, più che farsi obbedire, e scelgano lo stile del dialogo e della carità al posto di forme autoritarie più sbrigative, disposti a prendere decisioni obbliganti solo quando veramente lo richieda il supremo bene della persona e della comunità. Così il carisma ricevuto con l'ordinazione sarà messo veramente a disposizione del Corpo ecclesiale di Cristo[180]. Insieme col ministero ordinato, però, tutti nella Chiesa hanno l'obbligo di contribuire alla crescita degli altri, al discernimento cioè dei loro carismi e al loro esercizio per l'utilità comune: in questo senso c'è un servizio alla comunione di tutta la comunità ecclesiale! La corresponsabilità è lo stile proprio della vita della Chiesa comunione: ognuno è chiamato a farsi carico dei pesi degli altri, a vivere la solidarietà nella fraternità umana e nella grazia, a donare gratuitamente quanto gratuitamente gli è stato donato[181]. L'attiva partecipazione di ogni battezzato alla definizione ed alla realizzazione delle scelte pastorali, come pure al riconoscimento dei carismi dei singoli ed alla loro armonizzazione nel tutto, è la condizione senza la quale viene meno l'autenticità e la fecondità di strutture quali i consigli pastorali, i sinodi locali, le forme associate di azione apostolica e di servizio della carità. A questa partecipazione attiva può molto contribuire la formula pastorale delle comunità ecclesiali di base, che — nella parrocchia intesa come comunione di comunità — favoriscono da una parte la personalizzazione dei rapporti intraecclesiali, dall'altra la fedeltà ai problemi concreti ed alle urgenze del territorio in cui si opera per la causa del Vangelo[182]. Se ai ministri ordinati si chiede di essere cristiani adulti nell'esercizio fedele del loro compito di discernimento e di coordinamento nella comunione, ad ogni battezzato si chiederà non di meno di essere adulto nel rispetto dei carismi propri e altrui, a cominciare dal carisma del vescovo, cui spetta la parola ultima nell'orientamento fondamentale della Chiesa locale o particolare.

---

[179] Il problema di questa promozione della donna non va confuso con quello della ordinazione al sacerdozio, come mostra precisamente la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Ordinatio sacerdotalis*, del 22 Maggio 1994, con la quale, mentre si dichiara solennemente che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale», sulla base del comportamento di Gesù e dell'ininterrotta tradizione ecclesiale, si sollecita l'espressione piena delle potenzialità di donne e uomini nella Chiesa. Sulla urgenza di rendere la donna più partecipe della ministerialità della Chiesa cfr. con approcci anche molto diversi fra loro *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli 1988; E. Schüsser Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York 1993; R. A. Tucker - W. L. Liefeld, *Daughters of the Church: Woman and Ministry from New Testament Times to the Present*, Grand Rapids MI 1987; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988.

Quest'opera di discernimento e di coordinamento dei doni dello Spirito comporta naturalmente dei criteri: a quelli soggettivi, richiesti ai singoli, quali l'esperienza viva della vita teologale, la professione della vera fede, l'intenzione sincera di cooperare all'edificazione della comunità, lo spirito missionario e la volontà ferma della comunione, della convergenza e della compartecipazione all'esercizio del proprio ministero in armonia con tutti gli altri, devono aggiungersi i criteri oggettivi, che consistono principalmente nella necessità effettiva da parte della comunità di un preciso servizio e nella possibilità concreta che esso venga espletato nella fedeltà al fine per cui è stato riconosciuto in armonia con gli altri. L'applicazione di questi criteri e l'effettivo definirsi dei ruoli in risposta ai doni dello Spirito non sono certamente semplici: si esige da parte di tutti una grande pazienza per cogliere i tempi di Dio e rispettare la libertà degli uomini, e un grande amore per superare in se stessi e negli altri le resistenze dell'egoismo e della paura. La tentazione del conflitto e della lacerazione si fa presente costantemente in due tendenze opposte, quella ad esasperare il valore dell'unità e quella ad enfatizzare indebitamente la diversità. Se il cedimento alla prima tendenza produce autoritarismo e massificazione, l'abbandono alla seconda produce la solitudine di chi assolutizza a tal punto il proprio carisma da porlo in contrapposizione a tutti gli altri e non al servizio di essi: « Non siamo forse uomini anche noi? Non sentiamo forse anche noi la nostra miseria e la nostra incapacità? Non sperimentiamo costantemente la nostra limitatezza?... Non avvertiamo, qualche volta almeno, di essere inerti e privi di comprensione di fronte al mistero che siamo chiamati a vivere? Perché escluderci, allora? Perché questo isolamento, da cui deriva tanta severità di sguardo? »[183]. L'assolutizzazione di ciò che è solo parte è lo spirito dell'eresia (αἵρεσις = scelta, opinione parziale), che è alla base di ogni divisione, e che nella sua radice nega proprio la pie-

---

[180] Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 6 e 9. Sui rapporti intraecclesiali resteranno sempre attuali e stimolanti le considerazioni di A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia 1976⁵. Cfr. pure Y. M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968; H. Küng, *Veracità per il futuro della Chiesa*, Brescia 1969²; K. Rahner, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1971.

[181] Cfr. J. Ratzinger, *Fraternità cristiana*, Roma 1960. Questo discorso può estendersi alle forme comunitarie di ministerialità: cfr. B. Forte, *Laicato e laicità*, *o. c.*, 68ss. Cfr. pure B. Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti*, Milano 1987.

[182] Cfr. ad esempio quanto dicono l'Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, dell'8 dicembre 1975, 58, e l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Missio*, del 7 dicembre 1990, 51. Cfr. poi A. Fallico, *Quando un gruppo diventa Chiesa*, Roma 1972; Id., *Le comunità ecclesiali di base*, Roma 1982, e il volume collettivo *Comunità ecclesiali di base e rinnovamento conciliare*, Bologna 1986.

[183] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 358. Anche il Caietano sottolinea l'importanza dell'« agere ut pars »: *Comm. in II II^{ae}*, q. 39 a. 1.

nezza cattolica della Chiesa eucaristica (cfr. i rimproveri di Paolo contro le divisioni nel contesto della Cena del Signore: 1Cor 11,18ss)[184].

Le due opposte seduzioni possono essere superate solo in un costante e fecondo esercizio del dialogo con Dio e con gli altri, riconosciuti proprio nella loro diversità non come concorrenti, ma come dono. Si tratta di vivere secondo lo Spirito, liberandosi da quella forma del peccato contro di lui, che è la chiusura alla sua novità, dovunque essa si affacci. E tutto questo comporta una inevitabile esperienza della Croce, in cui completare la passione di Cristo a vantaggio del suo Corpo ecclesiale: chiamata a continua penitenza e riforma, la comunità ecclesiale è generata dalla morte di ognuno a se stesso alla vita in comunione. Come la Trinità offre il suo volto nell'abbandono della Croce, così, sia pur analogicamente, la « pericoresi » ecclesiologica trova la sua realizzazione al tempo stesso più drammatica e più profonda nella solidarietà, che nasce dal pagare ciascuno di persona per non estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto e ritenere ciò che è buono, ed essere così rigenerati nel sangue e nell'acqua, scaturiti una volta per sempre dal costato del Salvatore crocifisso.

---

[184] Cfr. Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, *o. c.*, 500ss (« Le rotture dell'unità »). San Girolamo mostra come l'eresia si nasconda anche alla base dello scisma: « Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur; quod quidem in principio aliqua ex parte intelligi potest. Caeterum nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur »: In *Epist. ad Titum*, c. 3: *PL* 26,598 (anno 386-387).

PARTE TERZA

« ECCLESIA VIATORUM »

La destinazione trinitaria della Chiesa

8.

LA CHIESA IN MISSIONE

L'origine dalla Trinità pone nella Chiesa l'esigenza costitutiva della missione: l'*Ecclesia de Trinitate* è la Chiesa in missione. Scaturendo dalle missioni divine del Figlio e dello Spirito, la Chiesa ne è la loro attualizzazione nel tempo, la comunità viva in cui, nella forza del Consolatore, che mai viene meno al popolo santo di Dio, è reso presente il Cristo per compiere « qui » ed « ora » la sua missione salvifica: « La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre... il quale, al fine di stabilire la pace ovvero la comunione con sé e di realizzare tra gli uomini, che sono peccatori, un'unione fraterna, decise di entrare in modo nuovo e definitivo nella storia degli uomini, inviando suo Figlio... Quanto in lui si è compiuto per la salvezza del genere umano, deve essere proclamato e diffuso fino all'estremità della terra, a cominciare da Gerusalemme, così che ciò che una volta è stato operato per la comune salvezza, si realizzi compiutamente in tutti nel corso dei secoli... Per realizzare questo, Cristo inviò da parte del Padre lo Spirito Santo, perché compisse dal di dentro la sua opera di salvezza e stimolasse la Chiesa ad espandersi » [1]. Così, il Corpo ecclesiale di Cristo riceve sempre nuovamente lo Spirito, per sempre nuovamente donarlo nel servizio e, mediante l'attuazione della sua missione di « raccolta » finale del popolo santo, far lievitare la storia verso il compimento della gloria, in cui Dio sarà tutto in tutti.

Analogamente a quanto avviene nel mistero trinitario, la missione è per la Chiesa l'espressione del dinamismo più profondo della sua comunione, l'irradiazione sgorgante dalla sovrabbondanza dell'amore, in essa effuso dallo Spirito Santo (*comunio-*

---

[1] Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, 2.3.4.

ne e missione). In forza di questo costitutivo dinamismo missionario, la Chiesa si pone non di fronte al mondo o contro di esso, ma in esso, come lievito nella pasta, fermento che porta la vita divina nelle più diverse situazioni della storia ed a sua volta assume in sé e presenta a Dio i valori delle realtà mondane (*Chiesa e storia*). Scaturendo dalla Trinità e strutturata a immagine delle missioni divine, la missione della Chiesa non può avere come ultimo compimento che la patria trinitaria dell'universo riconciliato in Dio: in questo senso, la missione esprime la tensione del popolo santo verso la sua meta ultima, e trova il suo modello concreto in Maria, Vergine nell'accoglienza, Madre nel dono e Sposa nel mistero dell'alleanza, « icona » escatologica della Chiesa intera (*missione ed « éschaton »*). La Chiesa in missione si presenta pertanto come l'« Ecclesia in via », pellegrina verso la Trinità da cui viene ed in cui esiste come sua « kénosi » e suo splendore nel cammino del tempo.

8.1. COMUNIONE E MISSIONE

Il dinamismo missionario, costitutivo dell'essere ecclesiale, è stato variamente vissuto e pensato nello sviluppo storico del popolo di Dio: nella varietà dei modelli che si sono succeduti nel tempo (*modelli storici della missione*), è, tuttavia, l'unica pienezza della *Catholica* che si è di volta in volta espressa. Si può affermare che la missione non è altro che la « cattolicità » della Chiesa nel suo aspetto dinamico, la totalità varia e molteplice, che costituisce l'unità, nel suo attivo proporsi al mondo come luogo e strumento della « raccolta » dell'Israele finale (*cattolicità del soggetto missionario*), perché il Vangelo totale della salvezza raggiunga tutto l'uomo in ogni uomo, e si faccia dovunque presente il popolo di Dio, come universale sacramento della redenzione dell'umanità (*cattolicità del messaggio e della destinazione missionaria*).

a) *I modelli storici della missione*

Popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, la Chiesa si è percepita sin dall'inizio all'interno delle

missioni divine, come segno e strumento della loro realizzazione nel tempo: « La Chiesa comprende la propria missione nel mondo entro la storia trinitaria di Dio con il mondo. Con tutte le sue attività e sofferenze, la Chiesa è un fattore di questa storia del Regno di Dio... L'obiettivo cui essa mira non è la propria gloria, bensì la glorificazione del Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo »[2]. La missione scaturisce dalla stessa sorgente, da cui è formata la Chiesa, è *missio de Trinitate*, tendente a realizzare la gloria della Trinità nell'uomo vivente e nell'universo interamente riconciliato in Dio[3]. Questa profonda identità missionaria ha ispirato comportamenti diversi, determinatisi anche in rapporto alle diverse situazioni storiche del cristianesimo[4]: così, nel tempo della Chiesa dei martiri, segnato dalla forte tensione escatologica e dallo slancio dell'offerta al mondo della vita nuova in Cristo fino alla testimonianza suprema del martirio, l'urgenza dominante è quella di portare dovunque il fermento del Vangelo. L'attività missionaria della Chiesa è intesa, allora, secondo il modello che si può definire della « missione in atto », come « animazione », cioè, che si realizza dappertutto grazie alla forza espansiva della presenza dei cristiani, secondo un comportamento ispirato al principio giovanneo dell'essere nel mondo, ma non del mondo (cfr. Gv 17,11.14), e descritto con efficacia nel secondo secolo dalla Lettera a Diogneto: « Ciò che è l'anima nel corpo, lo sono i cristiani nel mondo. L'anima è diffusa in tutte le membra del corpo, i cristiani lo sono nelle città della terra. L'anima, pur abitando nel corpo, non è del corpo; i cristiani, pur abitando nel mondo, non sono del mondo. L'anima invisibile è custodita nel corpo visibile; i cristiani sono noti al mondo, ma resta invisibile la loro adorazione di Dio... L'anima ama il corpo e le sue membra che la odiano; anche i cristiani amano coloro che li odiano. L'anima è chiusa nel corpo, ma è lei che sostiene il corpo; i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma sono loro a sostenere il mondo »[5]. La fecondità della missione scaturisce dalla sovrabbondanza dell'esistenza redenta, vissuta e condivisa nella comunità ecclesiale e testimoniata nei luoghi e negli ambienti più diversi, per una spontanea irradiazione del dono di Dio, che viene a pervadere la società in cui i cristiani sono immersi e di cui sono, come tutti, partecipi.

---

[2] J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per un'ecclesiologia messianica*, Brescia 1976, 26.

[3] La bibliografia sul tema della missione è immensa, come dimostra uno strumento quale l'annuale *Bibliographia Missionaria*, fondata da J. Rommerskirchen, continuata da W. Henkel e J. Metzler, Città del Vaticano 1935ss. Fra i tanti studi basti richiamare: C. Bonivento, *Sacramento di unità. La dimensione missionaria fondamento della nuova ecclesiologia*, Bologna 1976; W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte*, Roma 1974; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart-Berlin 1979; G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Milano 1985; Id., *Chiesa estroversa*, Torino 1987; *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975*, 3 voll., Roma 1976; A. Keshishian, *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 1992; M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, 2 voll., Paris 1960; M. G. Masciarelli, *La Chiesa è missione. Prospettiva trinitaria*, Casale Monferrato 1988; L. Rütti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Mainz 1972; E. Schillebeeckx, *La missione della Chiesa*, Roma 1971; A. Seumois, *Teologia missionaria*, Bologna 1993.

[4] Per un disegno dei vari modelli storici cfr. S. Dianich, *Chiesa in missione*, o. c., 80-133. Cfr. pure S. Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1980, e A. Roux, *Missions des Églises, mission de l'Église. Histoire d'une longue marche*, Paris 1984.

Col delinearsi della situazione di cristianità, caratterizzata dall'osmosi fra la Chiesa e l'Impero, la coscienza missionaria si indebolisce, e il modello della « missione in atto » va cedendo sempre più il posto a quello che può definirsi il modello della « missione compiuta »: la tensione si sposta dall'esterno all'interno della comunità, perché sembra che la buona novella abbia ormai raggiunto l'intero spazio del cosmo, e debba perciò essere proclamata e celebrata soprattutto a favore della vita spirituale e liturgica dei cristiani. In tal modo, la specifica operosità missionaria della comunità passa dal centro al margine dell'autocoscienza ecclesiale: « L'impegno dell'evangelizzazione ne risulta impoverito o, comunque, viene pensato come un impegno contingente, che dipende da peculiari condizioni storiche, nelle quali eventuali scoperte di regioni umane non ancora illuminate dalla predicazione lo rendano necessario. A sua volta, la concezione della Chiesa non è per nulla determinata dal suo dinamismo missionario. La sua normale principale attività non è la missione né l'evangelizzazione, bensì quella che si chiama l'attività pastorale la quale, presupponendo la fede già predicata ed accolta, comporta impegni ed azioni tesi alla maturazione della fede dei credenti, alla loro santificazione attraverso i sacramenti, alla difesa della loro fedeltà ed alla promozione della loro coerenza con la fede professata »[6]. La « missio ad intra » diventa la forma ordinaria della vita ecclesiale, la « missio ad extra » quella straordinaria ed eccezionale.

---

[5] *Ad Diognetum* VI,1-7: Funk I, 318-320.

[6] S. Dianich, *Chiesa in missione*, o. c., 87.

Proprio per la sua eccezionalità, che ne richiede l'attuazione in tempi il più possibile brevi e con modi spesso sbrigativi, la missione « ad extra » si profilerà non di rado con caratteri di decisionismo e di urgenza, che cederanno perfino all'uso della violenza, ispirata dall'interpretazione strumentale dell'espressione evangelica « compelle intrare » (« Spingili ad entrare, perché la mia casa si riempia »: Lc 14,23). Nel contesto della parabola queste parole esprimono solo il trionfo della grazia sull'impreparazione di coloro che vengono invitati al banchetto all'ultimo momento, al posto di quanti hanno rifiutato l'invito: nelle applicazioni dell'ideologia della cristianità stabilita, e ritenuta come tale necessaria alla salvezza, esse giustificheranno ogni sorta di sopraffazione e di violenza. Il modello della « missione compiuta » si salda così a quello della missione « contra gentes », cui in gran parte si ispireranno le « crociate ». Un testo di San Bernardo può esserne efficace espressione: « I soldati di Cristo combattono sicuri le battaglie del loro Signore, non temendo affatto di peccare quando uccidono i nemici né di perdere la vita, in quanto la morte inferta o subita per Cristo non ha nulla di delittuoso, anzi rende più meritevoli di gloria... Il soldato di Cristo uccide sicuro e muore ancor più sicuro. Giova a se stesso se muore, a Cristo se uccide. Non è, infatti, senza ragione che cinge la spada: egli è ministro di Dio per la vendetta sui cattivi e per la lode dei buoni. Peraltro, quando uccide il malfattore, non deve essere reputato un omicida, ma, per così dire, un malicida, e cioè vindice di Cristo nei confronti di coloro che compiono il male e difensore dei cristiani. E quando viene ucciso si deve affermare che egli non è morto, ma ha conseguito il suo scopo. La morte, che commina, è un guadagno per Cristo; quella che subisce, è un guadagno per lui. In occasione della morte di un pagano, il cristiano si gloria in quanto Cristo viene glorificato; in occasione della morte di un cristiano, si rende manifesta la liberalità del Sovrano, poiché chiama il soldato per offrirgli la ricompensa »[7]. Se è certo che queste idee devono esser lette all'interno dell'« ordo » medievale, fondato sulla convinzione dell'assoluta necessità dell'appartenenza alla « societas christiana » per la salvezza eterna, resta vero che esse rivelano una sconcertante distanza dalla non violenza evangelica e dall'idea biblica della « raccolta » escatologica dei popoli nella pace dell'Israele finale, cui essa rimanda come segno e strumento di annuncio.

---

[7] *Liber ad milites templi. De laude novae militiae*, III, 4: *PL* 182,923s. Pure, con introduzione e traduzione di C. D. Fonseca, in San Bernardo, *Opere*. I. *Trattati*, Milano 1984, 445s. Bernardo aggiunge: « È pur vero che non si dovrebbero uccidere neppure i pagani qualora ci fosse una maniera diversa per impedire loro di infestare ed opprimere i fedeli. Tuttavia, almeno per ora, è meglio ucciderli piuttosto che la verga dei peccatori si abbatta sul destino dei giusti ».

La scoperta di nuovi mondi totalmente da evangelizzare e il profilarsi del confronto dialettico fra la Chiesa e la modernità provocano una profonda modifica nei modelli dominanti, cui si ispira la missione: da una parte, si va rafforzando la concezione della « missione nascosta », che valorizza il protagonismo interiore della soggettività nel compito di salvezza del mondo e corrisponde in campo ecclesiale a quella generale riscoperta del soggetto, che è tipica dell'evo moderno. Nel dialogo fra l'anima e Dio si può operare per il compimento della missione salvifica della Chiesa più che attraverso opere e mezzi umani: è, peraltro, il valore infinito della persona e della sua interiorità, emerso proprio col cristianesimo, che giustifica questo modo di pensare. In questa luce, l'insuccesso mondano può diventare segno di una vittoria più grande, nascosta agli occhi del mondo, come percepiva già la coscienza credente di fronte all'esito apparentemente fallimentare della vita del martire: « È seme il sangue dei cristiani »[8]. Questa concezione si associa spesso anche al modello della « missione rinviata »: « È non facendo, è fuggendo, è morendo che si rende servizio al mondo, perché se ne svelino le vacuità e gli si apra la prospettiva del Regno e dell'eterno »[9]. Il « massimalismo escatologico », il « radicalismo evangelico » spinto fino a offrire modelli radicalmente alternativi alla logica mondana, appaiono in questa prospettiva come forme privilegiate di missione. Insieme con queste forme, però, è soprattutto il modello della missione « ad gentes » che si delinea nell'età moderna: i nuovi mondi da evangelizzare costituiscono un richiamo troppo forte alla coscienza credente per poter essere eluso. Si va delineando la meravigliosa fioritura missionaria, che porterà la Chiesa non solo ad espandersi nelle terre del nuovo mondo, ma anche a conoscere in se stessa una vigorosa ripresa dell'anelito alla missione. Anche qui una testimonianza diretta può esprimere con efficacia la profondità del risveglio in atto: « Moltissimi in questi luoghi — scrive San Francesco Saverio dalle terre di missione — non si fanno cristiani solamente perché manca chi li faccia cristiani. Molto spesso mi viene in mente di percorrere le università d'Europa... e di mettermi a gridare come un pazzo e scuotere coloro che hanno più scienza che carità con queste parole: Ahimé, quale gran numero di anime, per colpa vostra, viene escluso dal cielo e cacciato all'inferno!... In verità moltissimi di costoro, turbati a questo pensiero... griderebbero certo dal profondo del cuore: Signore eccomi, che cosa vuoi che io faccia? Mandami dove vuoi, magari anche in India »[10].

Vissuta con una prodigiosa ricchezza di mobilitazione di uomini e mezzi e con una non meno straordinaria fecondità di frutti, nonostante tutti i limiti e le contaminazioni, soprattutto con l'opera colonizzatrice delle potenze imperialiste, la missione « ad gentes » è stata progressivamente teorizzata dalla coscienza teologica della Chiesa: in modo particolare, dalla prevalenza della tesi secondo cui essa consiste fondamentalmente nella predicazione del Vangelo per chiamare alla fede i non cristiani e offrire così loro la salvezza eterna[11], è subentrata la comune convinzione che il suo scopo prioritario è la costituzione della struttura ecclesiale presso tutti i popoli, la cosiddetta « plantatio Ecclesiae », in modo da offrire a tutti, in maniera efficace ed accessibile nel proprio mondo culturale, il luogo e i mezzi della salvezza[12]. La missione « ad gentes » viene così ad implicare una forte coscienza della necessità della Chiesa per la salvezza e, ancor più radicalmente, presuppone una precisa affermazione dell'assolutezza del cristianesimo, della « singolarità », cioè, del tutto unica e irripetibile del Salvatore del mondo, Gesù Cristo, che nella Chiesa si rende presente ed opera grazie al suo Spirito. In questo senso, lo slancio apostolico, che è alla base del movimento missionario « ad gentes », ha com-

---

[8] Tertulliano, *Apologeticus* 50: *PL* 1,603.

[9] S. Dianich, *Chiesa in missione*, o. c., 94.

[10] Lettera del 15 Gennaio 1544 a Ignazio di Loyola: *Epistulae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, ed. G. Schurhammer - I. Wicki, t. I, Romae 1944, 166s.

[11] Tesi sostenuta nel nostro secolo in ambito cattolico ad esempio dalla scuola di Münster: cfr. J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1923².

[12] La tesi, avanzata dalla scuola di Lovanio e poi affermatasi universalmente, ha il suo iniziale, maggiore rappresentante in P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, Louvain-Bruxelles 1938, e Id., *Études missiologiques*, Bruges 1956.

portato una rinnovata consapevolezza della specificità della confessione cristologica e dell'importanza della mediazione ecclesiale. La netta identificazione fra Corpo Mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, presente nella *Mystici Corporis*, ha come sfondo certamente anche l'urgenza di motivare l'impegno missionario e di mobilitare a favore di esso tutte le energie della Chiesa. Peraltro, lo stesso Vaticano II riconoscerà l'apporto decisivo della teologia della « plantatio Ecclesiae », quando affermerà che « il fine proprio dell'attività missionaria è l'evangelizzazione e l'impiantazione della Chiesa nei popoli e nei gruppi in cui ancora non ha messo radici »[13].

Si potrebbe osservare che il grande merito del modello della missione « ad gentes » è di esplicitare in tutta la sua ricchezza dinamica il valore dell'apostolicità della Chiesa: convocata dalla fede degli apostoli e in essa conservata, grazie alla κοινωνία dello Spirito Santo nel tempo e nello spazio, la comunità cristiana si riconosce inviata a testimoniare questa fede fino agli estremi confini della terra ed a suscitare dappertutto presenze della Chiesa, che rendano possibile il ricorso ai mezzi di grazia in essa offerti e l'esperienza salvifica della vita nuova, donata in Gesù Cristo. La « plantatio Ecclesiae » riconosce così il suo modello originario e normativo nella stessa opera missionaria degli apostoli, che predicarono il Vangelo, fondando la Chiesa dovunque andavano e preoccupandosi di assicurarne la sopravvivenza in particolare con la costituzione del ministero dell'ἐπισκοπή. Proprio per questo, però, il modello vale fin tanto e fin dove ci sia la Chiesa da impiantare: in questo senso, la concezione che sta alla base della « missio ad gentes » non esclude del tutto il rischio di ricadere nell'ideologia della « missione compiuta »: « Il modello della missione *ad gentes* sembra corrispondere ad una coscienza della missione sentita come una responsabilità ed un impegno, sì, enormemente importante, ma per natura sua provvisorio. La *societas christiana* medievale l'avrebbe praticato ben poco, perché non ne vedeva la necessità, data la raggiunta cristianizzazione di tutto il mondo conosciuto. Esso sarebbe riapparso agli orizzonti della coscienza ecclesiale con la scoperta del nuovo mondo. Si sarebbe ripresentato con urgente esigenza durante la grande espansione coloniale dell'Ottocento e l'esplorazione ormai compiuta dell'intero pianeta. Nel giro di qualche secolo... dovrebbe concludersi definitivamente. Dal punto di vista ecclesiologico ne deriva la possibilità di un'ecclesiologia priva del suo capitolo sulla missione: cosa puntualmente verificatasi in tutta la manualistica ecclesiologica »[14].

Si determina così la necessità di integrare il modello della missione « ad gentes » con un modello, che fondi l'urgenza missionaria come elemento costitutivo dell'essere ecclesiale nella sua pienezza, a prescindere dalle condizioni contingenti che accentuino l'uno o l'altro aspetto dell'azione apostolica: questo modello è quello della « cattolicità della missione ». Esso salda la nota dell'apostolicità, ispiratrice della « missio ad gentes », a quella della pienezza cattolica del popolo di Dio, secondo una necessaria, mutua inabitazione delle proprietà essenziali della Chiesa: l'*Una Sancta* è anche ed inseparabilmente *Catholica et Apostolica*. Ciò significa che la « raccolta » escatologica, che il Signore Gesù viene a compiere, non solo raduna la comunione dei santi nell'unità a immagine della comunione trinitaria, ma esige anche che questa convocazione raggiunga tutti i tempi e tutti i luoghi mediante la continuità della tradizione apostolica e della successione del ministero in essa e mediante il farsi presente della pienezza totale del dono della riconciliazione in ogni tempo e in ogni luogo per la forza dello Spirito Santo. La « cattolicità » della Chiesa è, in altre parole, inseparabilmente un dono e un compito[15]: la Chiesa universale già esiste come Israele finale, popolo del raduno escatologico dei popoli, *Catholica* presente nella storia grazie alla missione del Figlio e dello Spirito; essa, tuttavia, già realizzata in una vastissima molteplicità di Chiese locali, ciascuna attuazione della Chiesa in un luogo e in un tempo determinati, e tutte in comunione fra loro, in modo che da esse e in esse risulti la Chiesa universale, richiede di attuarsi ancora in pienezza sia dove non esiste, sia dove la sua realizzazione è incompleta, sia dove, sebbene presente, la pienezza cattolica deve ancora esprimere tutta la ricchezza delle sue potenzialità, carismatiche e ministeriali. In questo senso, dovunque c'è la *Catholica*, c'è la missione, come realtà in atto o come esigenza imprescindibile: la missione si presenta come l'aspetto dinamico della cattolicità, il suo effettivo compiersi nella storia della salvezza, sotto l'azione dello Spirito Santo. La « missio de Trinitate », che salda strettamente la missionarietà della Chiesa alle missioni delle Persone divine, è il fondamento teologico più preciso della « cattolicità » della missione: come nella vita trinitaria la comunione delle Persone e la loro unità essenziale sono totalmente implicate nella missione del Figlio e dello Spirito, così analogamente nella Chiesa la comunione e l'unità della *Catholica* sono totalmente implicate nell'azione missionaria, tesa tanto all'impiantazione di nuove Chiese, quanto alla continua evangelizzazione della Chiesa evangelizzante, perché continuamente si rinnovi e cresca nella pienezza del dono divino, che la costituisce.

---

[13] *Ad Gentes*, 6.

[14] S. Dianich, *Chiesa in missione*, *o. c.*, 121. Dal punto di vista « cronachistico » l'episodio che provocò clamorosamente la presa di coscienza dei limiti del modello della missione « ad gentes » e dell'urgenza di una visione più integrale della missione fu la pubblicazione del libro di H. Godin e Y. Daniel, *France, pays de mission?* (1943), dove, senza abbandonare l'idea che la missione fosse destinata « là, dove non c'è ancora niente », ci si chiedeva se questo « là » non fosse anche un paese come la Francia, che, sebbene cristianizzata da secoli, conosceva ormai in non pochi ambienti, soprattutto sociali, una tale scristianizzazione, da richiedere una nuova, urgente azione missionaria.

[15] Sulle varie dimensioni dell'idea di « cattolicità » cfr. A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, che si ispira a Ef 3,18s, parlando di una cattolicità dall'alto, dal basso, in ampiezza e in longitudine (30-105).

Il problema non è, allora, quello di sostituire un modello all'altro, come forse erroneamente talora è avvenuto, fino a svuotare il senso della missione « ad gentes » e a svalutare l'immenso apporto da essa dato alla Chiesa e al mondo: anche qui occorre mantenere in ecclesiologia il principio trinitario della « pericoresi ». La « cattolicità » non va separata dall'« apostolicità », come testimonia la grande tradizione della Chiesa indivisa, per la quale l'una non può sussistere senza l'altra: la « plantatio Ecclesiae » continuerà ad essere un'urgenza apostolica ineliminabile dell'attività missionaria, fintanto che ce ne sarà bisogno (e i tempi sembrano tutt'altro che brevi!); allo stesso modo, l'azione missionaria « ad intra » sarà sempre necessaria al popolo di Dio, per rinnovarsi incessantemente nella fedeltà alla fede apostolica e nell'apertura alle sorprese dello Spirito, che lo conduce verso il compimento della sua cattolicità, della pienezza, cioè, del dono divino in esso riposto[16]. Perciò l'*Evangelii Nuntiandi*, riflessione magisteriale fra le più alte sul tema dell'evangelizzazione, accosta ed integra i due modelli: « Per la Chiesa

---

[16] Ha ragione perciò chi lamenta una forzata sostituzione della « missio ad gentes » con un'idea generica di « evangelizzazione »: così, ad esempio, A. Seumois, *Teologia missionaria*, *o. c.*, 60ss, che tuttavia attribuisce la confusione anche ad autori, come S. Dianich, la cui prospettiva ci sembra invece ricca ed integrale: cfr. 62, n. 158.

non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità »[17]. Ed esplicitamente l'Enciclica *Redemptoris Missio* afferma: « Il cosiddetto rientro o ''rimpatrio'' delle *missioni* nella *missione della Chiesa*, il confluire della *missiologia* nell'*ecclesiologia* e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario della salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della Chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita, quale impegno fondamentale di tutto il popolo di Dio. Occorre, però, guardarsi dal rischio di livellare situazioni molto diverse e di ridurre, se non far scomparire, la missione e i missionari *ad gentes*. Dire che tutta la Chiesa è missionaria non esclude che esista una specifica missione *ad gentes*, come dire che tutti i cattolici debbono essere missionari non esclude, anzi richiede che ci siano i missionari *ad gentes* e a vita per vocazione specifica »[18]. Se la missione è dinamismo intrinseco alla cattolicità della Chiesa, e la *Catholica* si attua dovunque la Chiesa è presente, si potrà allora parlare di una triplice « cattolicità » relativamente alla missione: alla « cattolicità » del soggetto missionario si unirà quella del contenuto dell'annuncio, che è la fede cattolica, custodita nella tradizione apostolica, e, non meno rilevante, quella del destinatario della missione, che è tutto l'uomo, in ogni uomo.

b) *La « cattolicità » del soggetto missionario*

Il primo soggetto della missione è la Chiesa universale, la *Catholica* unita e vivificata dallo Spirito nella κοινωνία dello spazio, espressa dalla comunione delle Chiese locali intorno alla Chiesa di Roma, che presiede nell'amore, e nella κοινωνία del tempo, manifestata dalla continuità ininterrotta della tradizione apostolica: la responsabilità di portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra e di impiantare dovunque la Chiesa, continuamente lasciandosi evangelizzare dalla stessa buona novella oggetto dell'annuncio, è di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa. « Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere per parte sua la fede »[19]. In modo particolare, questa responsabilità missionaria investe le strutture ministeriali della comunione: il Vescovo di Roma, anzitutto, in quanto ministro dell'unità della Chiesa universale, è caricato della « sollicitudo omnium ecclesiarum », che si esprime particolarmente nell'ansia missionaria di far crescere ovunque la *Catholica*, sia nell'integralità della fede e della vita apostolica, sia nella sua dilatazione presso tutte le genti, specialmente attraverso la testimonianza irradiante, che attragga il promesso, universale « pellegrinaggio dei popoli ». Nella solenne testimonianza della fede, attraverso il suo ministero profetico, liturgico e pastorale, nella promozione e nel sostegno della vitalità missionaria della Chiesa, ovunque diffusa, nell'esercizio del suo ministero di unità, come centro e riferimento dell'apostolicità e della cattolicità dell'*Una Sancta*, il Papa si fa missionario del Vangelo per il mondo intero, come per la Chiesa e nella Chiesa, tutta in missione. Questa responsabilità universale il Vescovo di Roma la condivide con il collegio episcopale, cui spetta non di meno la sollecitudine per tutte le Chiese, e perciò l'impegno in vista dell'attività missionaria intrinseca alla *Catholica*, in esse presente: « In quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, i singoli vescovi sono tenuti, per istituzione e precetto di Cristo, ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che... sommamente contribuisce al bene della Chiesa universale. Tutti i vescovi, infatti, devono... promuovere ogni attività comune a tutta la Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità »[20]. Così, attraverso i loro vescovi in comunione col Vescovo di Roma, tutte le Chiese partecipano alla sollecitudine dell'evangelizzazione e della missione universali, e sono chiamate a contribuire ad essa secondo i doni che lo Spirito ha dato a ciascuna, non isolatamente, ma nella fecondità della cooperazione e dello scambio, in cui ciascuna al tempo stesso dona alle altre e riceve da loro[21].

---

[17] Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI, dell'8 Dicembre 1975, 19.

[18] Lettera enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II, del 7 Dicembre 1990, 32. Lo stesso concetto di « nuova evangelizzazione », molto presente nel magistero di Giovanni Paolo II, abbraccia i vari aspetti della missionarietà della Chiesa, coniugando l'urgenza dell'evangelizzazione e del recupero della memoria evangelica di popoli e culture, a impegni ed esigenze spesso non lontani da quelli richiesti dalla « plantatio Ecclesiae ».

Soggetto plenario dell'invio missionario è pure la Chiesa locale o particolare, in cui la *Catholica* si attua nella concretezza di uno spazio e di un tempo determinati: il popolo di Dio, radunato nell'« hic et nunc » dalla Parola e dal Pane eucaristico, in cui nello Spirito Cristo si fa presente per la salvezza di tutti, è inviato ad estendere la potenza della riconciliazione pasquale a tutte le situazioni in cui vive ed opera. Tutta la Chiesa locale è inviata ad annunciare tutto il Vangelo a tutto l'uomo, ad ogni uomo: alla « cattolicità », propria della Chiesa locale o particolare sul piano della « communio », deve corrispondere la « cattolicità » sul piano della missione. Che tutta la Chiesa locale sia inviata, vuol dire che, in forza del battesimo e dell'eucaristia, non c'è nessuno nella comunità ecclesiale che possa ritenersi esentato dal compito missionario. Fermo restando lo specifico del ministero di unità, cui spetta discernere e coordinare i carismi in vista dell'azione missionaria, ogni battezzato deve impegnare i doni ricevuti al servizio della missione ecclesiale: a nessuno è lecito il disimpegno, come a nessuno è lecita la separazione dagli altri. Tutti, nella corresponsabilità e nella comunione, sono chiamati a partecipare attivamente alla missione della Chiesa: se ciò implica da una parte l'esigenza di riconoscere e valorizzare il carisma di ciascuno, esige dall'altra lo sforzo di crescere in comunione con tutti, in modo che la stessa comunione sia la prima forma della missione. L'Israele finale si raccoglie attraverso la testimonianza luminosa dei credenti, che attira i popoli alla fede: « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35).

La missione, dunque, non è opera di navigatori solitari, ma va vissuta nella « barca di Pietro », che è la *Catholica* in tutte le sue espressioni, e perciò in comunione di vita e di azione con tutti i fratelli, ciascuno secondo il dono ricevuto. La testimonianza del singolo, quale che sia il suo carisma e il ministero che è chiamato ad esercitare, come pure quella delle varie for-

---

[19] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 17.

[20] *Lumen Gentium*, 23.

[21] Cfr. ad esempio le riflessioni teologiche contenute nel volume a cura della Commissione Episcopale per la Cooperazione tra le Chiese della Conferenza Episcopale Italiana, *Dall'aiuto allo scambio*, Bologna 1984.

me comunitarie di ministerialità nella Chiesa[22], non esauriscono la vocazione ecclesiale alla missione, che richiede sempre una prassi di comunione nell'azione evangelizzatrice. Perciò, una concezione, che insista solo sul carattere gerarchico del compito missionario, vedendo nei laici collaboratori della gerarchia, agenti in vece di essa dove i pastori non possono arrivare, appare insufficiente. Recuperando la prospettiva dell'ecclesiologia totale, si recupera anche la responsabilità propria di ogni battezzato in ordine alla missione: tutti, ciascuno secondo il proprio carisma e il proprio ministero, nell'unità intorno al ministero ordinato, sono chiamati alla missione nelle forme e nei modi che lo Spirito dona ad ognuno.

In un significativo orizzonte di ecclesiologia eucaristica, il Vaticano II mostra la corresponsabilità di tutti i battezzati nella Chiesa nella reciproca ordinazione del sacerdozio ministeriale e del sacerdozio comune in vista della missione: « Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza... A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede. Ma se ognuno può battezzare i credenti, è tuttavia proprio del sacerdote completare l'edificazione del corpo col sacrificio eucaristico »[23]. Questo testo presenta l'unità e la gradualità dell'azione evangelizzatrice, oltre che la reciproca ordinazione dei ruoli in essa: la Parola attira alla fede e dispone al battesimo, ordinato a sua volta alla piena edificazione del Corpo di Cristo nel sacrificio eucaristico; il sacramento attua in pienezza ciò che la Parola annuncia, come sua massima densificazione. In questa profonda corrispondenza di Parola ed evento sacramentale, l'eucaristia appare come il vertice dell'annuncio evangelico e la fonte, da cui il Corpo ecclesiale di Cristo, edificato dal suo corpo sacramentale, è inviato al compimento della missione intrinseca alla sua « cattolicità ». In rapporto al memoriale pasquale l'azione dei due sacerdozi viene a richiamarsi nella reciprocità: l'uno convoca al banchetto pasquale con la parola e la testimonianza della vita, l'altro edifica in Corpo di Cristo il popolo così convocato mediante l'offerta del sacrificio eucaristico. Dall'eucaristia ogni cristiano attinge così la forza e la passione dell'impegno missionario, secondo il carisma ricevuto e il ministero da esercitare[24]. La Chiesa, che nasce e si manifesta nell'eucaristia come comunità tutta carismatica e tutta ministeriale, è non di meno la Chiesa tutta in stato di missione!

c) *La « cattolicità » del messaggio e dei destinatari della missione*

La « cattolicità » della missione non investe solo il soggetto di essa, ma anche il suo oggetto e i suoi destinatari. La « cattolicità » del messaggio esige che la Chiesa, tutta impegnata nell'annuncio, si faccia portatrice del Vangelo nella sua interezza: tutta la Chiesa annuncia tutto il Vangelo! La buona novella, da annunciare integralmente, non è una semplice dottrina, ma una persona, il Cristo: è lui, vivente nello Spirito, l'oggetto della fede e il contenuto dell'annuncio, ed insieme è lui il soggetto che opera nello Spirito in chi evangelizza. Il Cristo evangelizzato è al tempo stesso il Cristo evangelizzante nei suoi testimoni. Ne consegue per la Chiesa l'esigenza di non appartenere che a lui, di esserne la « memoria » vivente, lasciandosi sempre nuovamente evangelizzare da lui, per essere sempre di nuovo rigenerata dalla sua Parola (*Ecclesia creatura Verbi!*). La missione esige la testimonianza integrale del Cristo: in ciò, anzitutto, consiste la « cattolicità » del messaggio, la pienezza senza la quale esso viene adulterato e svilito. Questa testimonianza integrale abbraccia la comunione della fede nel tempo e nello spazio, è voce della κοινωνία dello Spirito, che, attraverso la tradizione apostolica, rende la Chiesa identica a se stessa nel fondamento della sua cattolicità, perché la identifica nel mistero al suo principio sempre presente, il Cristo riconciliatore annunciato dagli apostoli. La « cattolicità » richiede pertanto che vengano fuggiti due opposti riduzionismi, in cui è vanificata in maniera diversa, anche se in fondo convergente, la forza dello scandalo evangelico: da una parte, la riduzione « secolare »; dall'altra, quella « integrista ».

---

[22] Come tali possono intendersi gruppi, movimenti, associazioni ecclesiali, o anche comunità religiose, caratterizzati dalla comune partecipazione dei membri a un carisma e perciò a un servizio da rendere alla comunità: i criteri di discernimento che valgono per l'ecclesialità dei singoli, a maggior ragione valgono per l'ecclesialità di queste forme comunitarie, che devono servire la Chiesa in tutte le sue espressioni e mai servirsi di essa per la propria affermazione. Il risveglio di queste forme, vivissimo nel post-concilio, va riconosciuto al tempo stesso come un dono dello Spirito e come una sfida all'attento discernimento pastorale: cfr. B. Forte, *Associazioni, movimenti e missione nella Chiesa locale*, in Id., *Laicato e laicità*, Genova 1986, 67-89.

[23] *Lumen Gentium*, 17.

[24] Cfr. *Ad Gentes*, 36, per l'impegno di tutti i fedeli, e 39, per l'impegno specifico dei presbiteri.

La riduzione « secolare » assolutizza il presente, identificando la parola della fede con una delle forze in gioco nella storia: la testimonianza è ridotta a una presenza fra le presenze della vicenda umana; il Vangelo è svuotato della sua forza di provocazione, risolvendosi in ideologia, calcolo e progetto mondani, incapaci di aprirsi alla novità dell'Avvento. Contro questo rischio occorre ribadire la densità sempre sovversiva della Parola di Dio e l'azione sempre sorprendente dello Spirito: non si evangelizza, se non si testimonia la novità del Vangelo; non si amano veramente gli altri, se non si ha il coraggio di essere anche diversi dagli altri, per amore loro e in obbedienza alle esigenze del Dio vivente. La Chiesa è chiamata ad essere coscienza critica della cultura in cui è posta, segno di contraddizione, che porta nel concreto delle diverse situazioni storiche il fermento della sua « riserva escatologica ». L'altra riduzione, quella « integrista », assolutizza invece il passato, accentuando talmente la definitività del « già » compreso nella fede, da perdere di vista l'inquietante problematicità dei diversi contesti e delle differenti storie personali, a cui il Vangelo è annunciato. Qui la « cattolicità » è impoverita, perché è ridotta a dare risposte pronte per tutto, senza la mediazione ermeneutica, al tempo stesso fedele e creativa, che è richiesta dall'incontro con le culture e le persone reali, e perciò senza quella partecipazione e quell'amore, in cui la fedeltà di Dio all'oggi si fa presente nella testimonianza della sua Chiesa. L'integrismo sa dire i « no » dell'esigenza evangelica, ma trascura spesso i « sì », anche umili e provvisori, di cui tutti hanno bisogno per vivere e per morire. Il Dio dell'Evangelo non è così: egli non è il Dio delle esigenze impossibili, ma il Dio con noi, che « ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo », e proprio così, « rivelando il mistero del Padre e del suo amore, ha svelato anche pienamente l'uomo all'uomo e gli ha fatto nota la sua altissima vocazione »[25]. Contro ogni tentazione integrista è necessario che la Chiesa si fac-

---

[25] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 22.

cia compagna di strada degli uomini, cui annuncia il Vangelo: il Cristo passa attraverso gesti di fraternità quotidiana, di compassione vissuta, lì dove l'amore si fa concreto e personalizzato nella condivisione della vita e nelle scelte di campo a favore degli ultimi. Così, il rifiuto della doppia riduzione aiuta la Chiesa a vivere la « cattolicità » del suo annuncio nella duplice fedeltà al contenuto della fede degli apostoli, trasmesso nella ininterrotta tradizione apostolica, e all'« apostolica vivendi forma », di cui in ogni tempo è dato esempio vivo ed irradiante nell'esistenza dei santi.

La « cattolicità » del messaggio comporta anche inseparabilmente la « cattolicità » del destinatario della missione: la buona novella è risuonata per tutti ed esige di raggiungere tutti. Essa è « propter nos homines et nostram salutem »: « Andate e fate discepole tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato » (Mt 28,19s). È anzi proprio nello slancio missionario, proteso a raggiungere tutto l'uomo in ogni uomo, che il Cristo garantisce la presenza della sua fedeltà al suo popolo: « Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo » (v. 20). Egli è là, dove il testimone annuncia il suo mistero pasquale, dove la Chiesa lo rende presente e chiama alla sequela di lui: per mezzo del ministero ecclesiale è Cristo che « predica la Parola di Dio a tutte le genti e continuamente amministra ai credenti i sacramenti della fede »[26]. In questo senso, la missione non è diretta a uno spazio definito dall'esterno, ma alla profonda verità di ogni uomo, bisognoso di incontrare Cristo e di farne sempre nuovamente esperienza. La frontiera dell'evangelizzazione non è la linea di demarcazione esteriormente riconoscibile fra spazio « sacro » e spazio « profano », fra ambito « ecclesiastico » e ambito « mondano », ma è anzitutto il luogo della decisione salvifica, il « cuore » umano, lì dove la totalità di un'esistenza si decide per Cristo o si chiude a lui. In questa decisione, possibile solo nell'incontro della libertà della persona con la Parola della fede e lo Spirito della vita, il tempo quantificato diventa tempo qualificato, ora di grazia, oggi di salvezza: da χρόνος, attraverso il « cambiamento di mentalità », la « svolta » del pensiero e dell'esistenza intera (μετάνοια), si trasforma in καιρός, « tempo favorevole », tempo determinato dal contenuto della grazia (cfr. ad esempio Mt 8,29; 26,18; Mc 1,15; Lc 19,44; 21,8; Gv 7,6-8; At 1,7; 1Ts 5,1ss; Ef 5,16; Col 4,5; ecc.)[27]. « Grazie all'impegno missionario il χρόνος o καιρός, il tempo opportuno e salutare della decisione dell'incontro con Cristo »[28]. La frontiera della missione passa dunque anzitutto nelle scelte fondamentali che qualificano la vita, e perciò anche all'interno della comunità ecclesiale, che, evangelizzando, ha sempre nuovamente bisogno di essere evangelizzata e di decidersi per il suo Signore nel vivo delle situazioni sempre nuove della storia. La Chiesa evangelizza, se continuamente si evangelizza, lasciandosi purificare e rinnovare dal giudizio della Parola di Dio, nel concreto del suo cammino storico e delle prese di posizione, che le vengono richieste: così sta « sub Verbo Dei », e può celebrare fiduciosamente i divini misteri per la salvezza del mondo[29]. La Chiesa tutta in stato di missione è veramente « semper reformanda »!

---

[26] *Lumen Gentium*, 21.

La costante apertura alla « cattolicità » del messaggio non è tuttavia ancora pienamente realizzata, se non si attua la contemporanea apertura all'ampiezza dei bisogni umani e della destinazione dell'Evangelo a tutte le genti: è qui che si pone l'esigenza imprescindibile per ogni battezzato, come per ogni Chiesa particolare e per la Chiesa universale, di impegnarsi affinché l'annuncio raggiunga veramente ogni uomo, e non vi sia spazio o dimensione di storia cui non pervenga il messaggio. La Parola della salvezza non è fatta per restare nel chiuso delle coscienze o dei ghetti, che si può essere tentati di costruire: essa esige la libertà dai pregiudizi e dalle paure, la generosità audace per essere gridata dai tetti, fino agli ultimi confini della terra. L'urgenza di operare al servizio della « plantatio Ecclesiae », dovunque essa non sia ancora compiuta, resta prioritaria per una Chiesa, che viva la sua « cattolicità » senza compromessi o cedimenti. Ciò esige l'impegno in un processo di « inculturazione », analogo al dinamismo dell'Incarnazione: « La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio,

---

[27] Cfr. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Milano 1989⁶, 304s.

[28] P. Rossano, *Teologia della missione*, in *Mysterium Salutis* 7, Brescia 1972, 635. Cfr. l'intero studio 605-635.

[29] Cfr. il titolo della *Relatio finalis* dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi a vent'anni dal Concilio: *Sub Verbo Dei Ecclesia mysteria Christi celebrat pro salute mundi.*

deve inserirsi in tutti i diversi raggruppamenti umani con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò alle determinate condizioni sociali e culturali degli uomini, con cui visse »[30]. Ciò implica precisi itinerari e un'attenta metodologia, maturata da secoli di esperienza cristiana: « La metodologia missionaria espressa dal Concilio parte dallo studio delle culture locali, dalla valorizzazione dei loro elementi spirituali e morali, per inserirvi dentro, a modo di fermento, cioè con pieno rispetto delle realtà umane, il messaggio divino portato da Gesù Cristo. Avviata così la formazione della comunità cristiana, essa deve proseguire nella piena partecipazione alla vita culturale e sociale della gente alla quale essa stessa appartiene, fino alla piena maturazione della Chiesa locale, che esprima dal suo seno sacerdoti, religiosi e laici coscientemente cristiani, pronti cioè a trasmettere agli altri non cristiani, vicini e lontani, la conoscenza di Gesù Cristo, Via, Verità e Vita »[31].

« Cattolicità » del soggetto, del messaggio e della destinazione vengono così a saldarsi nel vivo dell'unica « cattolicità » della missione: questo implica, in particolare, il coinvolgimento di ciascuna Chiesa locale o particolare nell'azione missionaria della *Catholica*. Se il Signore non chiederà conto ai suoi discepoli dei salvati, perché la salvezza è un mistero di grazia e di libertà di cui nessuno può disporre dall'esterno, chiederà loro conto degli evangelizzati: in tal senso, una Chiesa locale senza urgenza e passione missionaria tradisce la propria intrinseca « cattolicità », è un campo di morti, e non la comunità dei risorti nel Risorto. Certamente, il coinvolgimento missionario delle singole Chiese dovrà avvenire nella comunione con tutte le altre, in cui solo pienamente si esprime la *Catholica*: la Chiesa locale o particolare « non può chiudersi in se stessa... ma deve aprirsi alle necessità delle altre Chiese. Pertanto, la sua partecipazione alla missione evangelizzatrice universale non è lasciata al suo arbitrio, anche se generoso, ma deve considerarsi come una fondamentale legge di vita; diminuirebbe infatti il suo slancio vitale, se essa, concentrandosi unicamente sui suoi problemi, si chiudesse alle necessità delle altre Chiese. Riprende invece nuovo vigore, tutte le volte che si allargano i suoi orizzonti verso gli altri »[32]. La motivazione ecclesiologica di queste affermazioni è nell'inscindibile rapporto esistente fra comunione e missione, di cui l'iniziativa trinitaria è sorgente e modello: la comunione fra le Chiese esige di esprimersi nella corresponsabilità per la missione, nel reciproco scambio e nell'aiuto che esse possono darsi in ordine all'annuncio del Vangelo a tutte le genti. È anche attraverso questa comunione operativa per la missione che la Chiesa risplende tra i popoli come il popolo della « raccolta » escatologica, cui tutte le genti sono chiamate a convergere nel mistero dell'alleanza. Così, la Chiesa locale appare soggetto della missione nelle coordinate concrete dello spazio in cui è situata, ma coinvolta in un compito missionario globale, che abbraccia i suoi confini e li supera, e che deve essere fatto proprio da tutti i credenti per rivolgersi a tutti gli uomini. In questa luce, infine, appare chiaro anche come la « cattolicità » della missione escluda la figura del missionario « isolato »: il soggetto della missione resta sempre la Chiesa tutta, nel suo realizzarsi concreto nelle Chiese locali, per cui il singolo deve sapersi inviato dall'intera comunità come segno di comunione e dono efficace per la Chiesa in cui opererà, già presente o da impiantare che sia. Questa Chiesa, da parte sua, accogliendo il missionario che l'ha generata nello Spirito o viene ad arricchirla dei suoi doni, « recepisce » nella sua vita più profonda la Chiesa inviante: la « pericoresi » della « cattolicità » appare qui in modo particolarmente concreto e luminoso. In tal modo, la cooperazione missionaria fra le Chiese diventa una delle espressioni più alte della loro comunione cattolica e una forma densissima di realizzazione della loro costitutiva vocazione alla missione, per la quale l'impegno missionario della *Catholica* localmente realizzata si attua nella pienezza della « communio ecclesiarum », nella comune responsabilità nei confronti dell'unico Vangelo, che caratterizza la Chiesa universale, da esso generata come segno e profezia escatologica per tutti i popoli.

---

[30] *Ad Gentes*, 10.

[31] B. Bernardi, *Missioni*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 1442s.

---

[32] *Postquam Apostolis*, Direttive della Congregazione per il Clero per una migliore distribuzione del clero nel mondo del 25 marzo 1980, 14: *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 353s.

8.2. CHIESA E STORIA

« Una Chiesa che comprenda la propria missione nel contesto della missione del Figlio e dello Spirito Santo dal Padre, comprende se stessa entro la cornice della storia di Dio con il mondo e in questa storia scorge la propria collocazione e funzione »[33]. La missione « de Trinitate » implica per la Chiesa un amore per il mondo e una presenza in esso analoga a quella, nella quale si è coinvolto lo stesso Dio vivente: « La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre. Questo disegno scaturisce dall'amore fontale, cioè dalla carità di Dio Padre, che essendo il principio senza principio, da cui il Figlio è generato e lo Spirito Santo attraverso il Figlio procede, per la sua immensa e misericordiosa benignità liberamente creandoci ed inoltre gratuitamente chiamandoci a partecipare nella vita e nella gloria, ha effuso con liberalità e non cessa di effondere la divina bontà »[34]. In forza di questo amore, la Chiesa, « icona » della Trinità, è presente nel mondo, non di fronte ad esso o contro di esso, ma immersa in esso e con esso avvolta nell'unico « grembo » delle relazioni trinitarie. La Chiesa vive nella « laicità » del mondo, assumendola in se stessa come dimensione della sua missione (*« laicità » come dimensione di tutta la Chiesa*), e al tempo stesso rispettandone l'autonomia e la consistenza (*« laicità » della Chiesa e « laicità » del mondo*). Ne scaturisce un rapporto al mondo, caratterizzato dal dialogo e dal servizio, nella forma della comunione e della testimonianza (*comunione, testimonianza e servizio*).

a) *La « laicità » come dimensione di tutta la Chiesa*

« Laicità » sta a dire « l'affermazione dell'autonomia e della consistenza del mondo profano in rapporto alla sfera religiosa. Si tratta cioè della mondanità del mondo »[35]. « Laicità » equivale perciò a « secolarità », intesa come riconoscimento del valore proprio del *saeculum*, del complesso di realtà, di relazioni e di scelte mondane, che scandiscono l'esistenza quotidiana di ogni persona umana. Nella storia dell'ecclesiologia la « laicità » è stata considerata in maniere diverse, che riflettono diverse concezioni della Chiesa stessa. La prospettiva dominante nell'età moderna è stata quella del rifiuto della « laicità »: è l'atteggiamento del cosiddetto « ecclesiocentrismo », per il quale la Chiesa, « società perfetta », è autosufficiente ai suoi bisogni e deve porsi nei confronti del secolo nella sola posizione dell'insegnamento e del giudizio. I valori terreni non sono riconosciuti in sé, ma misurati e criticati in rapporto alle verità eterne, affidate al deposito della rivelazione, di cui la Chiesa è custode. Da queste verità la Chiesa, « domina et magistra », desume il giudizio su tutti i possibili interrogativi che la storia le pone, in base alla convinzione di possedere in partenza le soluzioni per tutto [36]. Si è osservato giustamente come questo atteggiamento abbia isolato la Chiesa rispetto al mondo moderno, facilitando il processo di secolarizzazione, avviato dalla ragione adulta ed emancipata dell'Illuminismo: « La realtà di un mondo senza Dio, di fronte alla quale ci troviamo, è in parte solo la reazione ad un Dio senza mondo » [37]. Questa concezione dei rapporti della Chiesa « ad extra » si rifletteva, peraltro, anche sul modo di pensare e di vivere la comunione ecclesiale « ad intra »: il rifiuto dell'autonomia del mondano si collegava all'esasperata accentuazione del sacro, che, nelle relazioni intraecclesiali, diveniva enfatizzazione estrema della mediazione gerarchica, di quel potere, cioè, che del « sacro » era considerato depositario e gestore. Alla Chiesa docente, attiva nel magistero e nell'azione sacramentale e pastorale, veniva rigidamente contrapposta la Chiesa discente, formata dai semplici fedeli, il cui compito era di ascoltare, obbedire e lasciarsi guidare, con una docilità tanto più meritevole, quanto più assoluta. Una Chiesa chiusa alla « laicità » nel suo rapporto col mondo diviene inevitabilmente una Chiesa clericale al suo interno.

---

[33] J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, o. c., 25s.

[34] *Ad Gentes*, 2.

[35] U. Benedetti, *L'interpretazione della laicità*, in *Laicità nella Chiesa*, a cura del Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Milano 1977, 182. Cfr. su quanto segue B. Forte, *Laicità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia. Supplemento*, Milano 1982, 2004-2013, che riprendo e rielaboro anche alla luce dell'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici*, del 1988.

---

[36] Pur con tutte le opportune contestualizzazioni, non si fatica a riconoscere questo atteggiamento nell'elenco di condanne da cui è costituito il *Syllabus*, pubblicato da Pio IX l'8 dicembre 1864: cfr. *DS* 2901-2980.

[37] W. Kasper, *Il mondo come luogo del Vangelo*, in Id., *Fede e storia*, Brescia 1975, 160.

Anche in reazione a questo atteggiamento e alle sue conseguenze si è venuto operando un recupero della « laicità » nell'ambito dell'ecclesiologia: nel rapporto Chiesa-mondo ciò ha comportato lo sviluppo di quella « teologia delle realtà terrestri », che è confluita nello Schema XIII del Vaticano II. È noto come il cambiamento di titolo di questo schema, non poco travagliato [38], abbia registrato un significativo cambiamento di mentalità, che si riflette in tutta la Costituzione pastorale del Concilio: modificando il titolo originario — « De Ecclesia *et* mundo huius temporis » — in quello, poi definitivo, « De Ecclesia *in* mundo huius temporis », si mostrava chiaramente di voler rinunciare a vedere Chiesa e mondo come due poli separati, più o meno concorrenti l'uno con l'altro, e si affermava l'esigenza di una presenza viva della Chiesa nelle realtà mondane come lievito e fermento, riconoscendo così anche il valore proprio e positivo di queste realtà. Dall'integrismo, per il quale il mondo non poteva essere che destinatario dell'annuncio e del giudizio del Vangelo, trasmesso dalla Chiesa, si passava al dialogo, in cui la Chiesa si pone non solo come colei che insegna, ma anche come l'interlocutrice che ascolta e impara. Il duplice fondamento teologico di questo rapporto veniva visto nella dimensione cristica di tutto il creato — perché « tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in vista di lui » (Col 1,16) — e nella dimensione cosmica dell'Incarnazione, in forza della quale tutto è stato assunto per essere salvato [39]. Il mondo, riconosciuto come luogo del Vangelo, diventa « partner » del dialogo della salvezza: allo sforzo di leggere la storia nel Vangelo, si affianca quello di riconoscere il Vangelo nella storia, nella convinzione che il Cristo glorioso « opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra » [40].

Una riprova del valore teologico, da riconoscere alle realtà terrestri, è colta dal Concilio proprio nel sacramento dell'eucaristia: leggendo l'attività umana nella luce del mistero pasquale come una preparazione al tempo in cui « l'umanità stessa diventerà oblazione accetta a Dio », il Vaticano II aggiunge: « Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo »[41]. Assumendo le realtà creaturali (*naturae elementa*) e l'opera propria dell'uomo nei loro confronti (*ab hominibus exculta*) per trasformarle nel Corpo e nel Sangue del Signore glorioso, l'eucaristia illumina la loro destinazione ultima a Lui: non solo si deve riconoscere allora un valore cristiano della natura e dell'attività umana, ma è necessario anche affermare la profonda unità di creazione e redenzione nell'unico disegno di salvezza di Dio. Il Verbo, facendosi uomo, è entrato in comunione con tutto il creato, fatto per mezzo di lui e in vista di lui, perché il creato intero e il suo protagonista centrale, l'uomo, fossero assunti nella comunione con Dio: perciò, tutto ciò che è veramente umano, è anche implicitamente ordinato a Cristo, e tutto ciò che è autenticamente cristiano non solo non annulla, ma purifica ed esalta i valori dell'umano. Così, l'eucaristia dimostra che umanizzare il mondo vuol dire anche cristificarlo, e portare Cristo agli uomini significa parimenti renderli più pienamente umani. È qui il fondamento dell'impegno della Chiesa nelle realtà temporali: in quanto Corpo del Cristo, le incombe di operare dovunque lui è presente e la chiama. Nei valori terreni la presenza di Cristo può essere affermata, sia nel senso che essi sono a lui intrinsecamente ordinati, sia nel senso che egli li ha assunti nella sua incarnazione e li trasforma nella sua eucaristia. La Chiesa allora è chiamata a rapportarsi a queste realtà nel profondo rispetto della loro consistenza e nella specificità della missione, affidatale dal suo Signore[42].

---

[38] Cfr. *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale « Gaudium et Spes »*, opera collettiva diretta da G. Baraúna, Firenze 1966, in particolare M. G. McGrath, *Note storiche sulla Costituzione*, 141-156.

[39] Cfr. J.-M. R. Tillard, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, o. c., 213-250.

[40] *Gaudium et Spes*, 38.

La diversa concezione del rapporto fra Chiesa e « laicità » si riflette anche nell'immagine della Chiesa « ad intra »: recuperando il primato dell'ecclesiologia totale, si riconosce la di-

---

[41] *Ib.*

[42] In questo senso, J.-M. R. Tillard, *L'eucaristia e la Chiesa*, in *Eucaristia: aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, 64, afferma che « il movimento della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* è, in fondo, profondamente eucaristico ».

gnità e l'autonomia di ogni battezzato, e quindi la responsabilità specifica dei laici. Ad essi il Vaticano II rapporta in modo peculiare la « secolarità », sulla scia di quei tentativi teologici che avevano voluto caratterizzarne in tal senso la specificità[43]: « Il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici. Infatti i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano attendere ad affari secolari, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono ordinati principalmente e propriamente (*ex professo*) al sacro ministero, mentre i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio »[44]. La « laicità » è qui assunta all'interno della realtà ecclesiale come una dimensione, che qualifica in modo specifico e peculiare i laici. Le origini storiche di questo collegamento della « secolarità » ai laici si situano nella tarda epoca costantiniana, quando si delinea il netto dualismo fra i cristiani dediti alle cose spirituali, monaci e chierici, e quelli compromessi col secolo, i laici. La riscoperta del primato dell'ontologia di grazia e dell'ecclesiologia totale, operata dal Concilio, porta invece con sé l'esigenza di ripensare non solo questo dualismo, ma di superare anche una troppo rigida connessione fra laici e « secolarità »: se tutti i battezzati ricevono lo Spirito per donarlo al mondo, tutti sono impegnati nei confronti dell'ordine temporale per annunciare il Vangelo e animare la storia, diffondendovi i semi del Regno. Il rapporto con le realtà terrene è, allora, proprio a tutti i battezzati, anche se secondo una varietà di accenti e di forme, collegati ai carismi ricevuti e ai ministeri da esercitare. Questo significa che tutte le condizioni di vita nella Chiesa hanno una dimensione mondana, e perciò una rilevanza politico-sociale: nessuno è neutrale in relazione ai rapporti storici in cui è posto, anzi la presunta neutralità può divenire mascheramento, volontario o involontario, di ideologie e di interessi. Si deve pertanto pervenire ad una diversa assunzione della « laicità » in ecclesiologia, in forza della quale essa, senza essere rifiutata com'è nell'atteggiamento integrista, non sia neanche legata esclusivamente ad una sola componente della realtà ecclesiale: è tutta la comunità che, sotto l'azione dello Spirito, è chiamata a confrontarsi col *saeculum*, lasciandosi segnare da esso nel suo essere e nel suo agire ed incidendo in esso secondo il dono di Dio. La Chiesa intera deve essere caratterizzata da un rapporto positivo con la «laicità», in cui lo specifico impegno di alcuni non oscuri il necessario coinvolgimento di tutti.

---

[43] Il maggiore di questi tentativi è quello di Y. M.-J. Congar, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967^{2}, che ha rivisto le sue posizioni dopo il Concilio specialmente in *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973.

[44] *Lumen Gentium*, 31.

b) *«Laicità» della Chiesa e «laicità» del mondo*

L'assunzione della «laicità» come dimensione di tutta la Chiesa non deve essere equivocata con una riduzione della novità cristiana, presente nella *Catholica*, alle coordinate di questo mondo. Se questo avvenisse, il popolo di Dio si risolverebbe in una presenza fra le presenze della storia, e non sarebbe il luogo della presenza altra e nuova dell'Avvento: la sua autenticità non sarebbe più misurata sulla fedeltà all'origine e alla destinazione trinitaria, ma sull'efficacia storica in ordine alla trasformazione del presente. L'«ecclesiocentrismo» integrista cederebbe il posto ad un «ecclesioprassismo», in cui la rilevanza secolare della comunità sarebbe tanto accentuata, da sacrificarne l'identità originale e irriducibile: l'ecclesiologia non può essere trasformata in una teoria della prassi sociale della comunità, impegnata nei processi storico-politici di cambiamento! Chi lo facesse, sottrarrebbe forse la Chiesa all'irrilevanza, in cui è sembrato a volte relegarla la tentazione integrista, ma rischierebbe di smarrire il senso dell'alternativa cristiana, risolvendola in un orizzonte esclusivamente mondano, rispetto a cui il Vangelo trinitario appare del tutto superfluo ed estraneo. È necessario pertanto che l'assunzione della «laicità» come dimensione propria di tutta la Chiesa avvenga senza quei riduzionismi e quelle confusioni, in cui l'identità ecclesiale e lo specifico dei diversi carismi e ministeri vengono dissolti in nome di una presenza storica apparentemente più incisiva.

Una corretta assunzione della «laicità» all'interno dell'ecclesiologia deve porsi su un triplice livello: in primo luogo, sul piano dei rapporti intraecclesiali («laicità» *nella* Chiesa); quindi sul piano della comune responsabilità dei battezzati nei confronti del mondo e della mediazione da realizzare fra la salvezza

e la storia («laicità» *della* Chiesa); infine, sul piano del riconoscimento da parte della Chiesa del valore proprio e autonomo delle realtà terrestri («laicità» del mondo, recepita dalla Chiesa). L'affermazione del valore della «laicità» *nella* Chiesa significa l'esigenza di rispettare l'autonomia del mondano al suo interno: i battezzati sono persone, la cui dignità e responsabilità propria devono essere riconosciute e promosse. I diritti umani — espressione altissima della «laicità» nel suo senso autentico — sono un valore assoluto e inalienabile, anche nell'ambito dei rapporti intraecclesiali: non esiste autorità, che sia autorizzata a misconoscerli. L'assunzione del valore della «laicità» nella Chiesa rende perciò cauti nei confronti dell'uso della categoria di «sacro» in rapporto al potere, che un uomo può esercitare su un altro uomo: l'autonomia e la creatività dei singoli non devono essere represse in nome di un'obbedienza cieca e immotivata; il diritto alla libertà di ricerca, di espressione, di scelte storico-politiche differenti, non va sacrificato in nome di un'uniforme disciplina ecclesiastica, che esige a ragione l'unità nel necessario, ma non può pretenderla nel contingente. Il clima adeguato all'espressione del valore della «laicità» nella Chiesa è allora quello della tolleranza e del dialogo: esso si fonda teologicamente sull'ecclesiologia di comunione, che, riconoscendo l'opera propria e originale dell'unico Spirito in ciascun battezzato e in ciascuna Chiesa locale o particolare, vede l'unità arricchita e non mortificata dalla diversità. «Laicità» nella Chiesa viene così a significare la libertà del cristiano, il primato della coscienza e della motivazione interiore rispetto all'osservanza formale, la responsabilità di ciascuno in ordine alla crescita della comunità verso la pienezza della verità.

L'espressione «laicità» *della* Chiesa vuol esprimere, invece, la responsabilità che tutti i battezzati hanno nei confronti dell'ordine temporale: in tal senso, la «laicità» è vista «come dimensione della missione dell'incarnazione nella storia»[45], che scaturisce dall'ordinazione al servizio insita nell'antropologia di grazia e nella pienezza della *Catholica*. Ogni battezzato è chiamato a farsi presente alla situazione storica in cui è posto, esercitando il ruolo critico-profetico, che il confronto fra la Parola della fede e il presente suscita in lui. Questo discernimento non avviene nella solitudine, ma nella ricchezza di rapporti della comunione ecclesiale: tutti i cristiani, ognuno secondo il carisma ricevuto, devono cooperare con gli altri all'evangelizzazione della comunità e della storia; tutti sono perciò corresponsabili, tanto all'interno della vita ecclesiale, quanto nel rapporto col mondo, e devono mettere a servizio i propri doni lì dove lo Spirito chiama ciascuno, in un rapporto di comunione articolata e dinamica fra i vari ministeri e carismi. In questa prospettiva, la rigida separazione fra sacro e profano è superata nella « cattolicità » della Chiesa: se lo Spirito soffia dove vuole, non si deve escludere la sua azione in nessun luogo in nome di classificazioni estrinseche, anche se sarà sempre possibile e doveroso riservare degli spazi specifici di luogo e di tempo per Dio. Ciò che si vuole affermare è che « la signoria di Dio abbraccia tutto l'uomo e la vita. Non c'è sacro come luogo separato ed esclusivo del divino, e non esiste profano come luogo in cui Dio è assente e al quale è disinteressato »[46]. Ogni situazione mondana è, allora, suscettibile di essere vissuta in rapporto alla promessa della fede, e perciò vagliata e orientata dalla « riserva escatologica », che è propria del cristiano. Non esistono ambiti separati — il sacro e il profano, Dio e Cesare — dei quali ciascuno avrebbe i suoi specialisti esclusivi: esiste l'unico ambito dell'esistenza, con la complessità dei rapporti concreti che la costituiscono, nei quali il cristiano deve situarsi, col suo carisma e il suo ministero specifico, nel rispetto dell'autonomia delle realtà terrestri (« rendendo a Cesare quel che è di Cesare »), e nella permanente apertura al primato dell'orizzonte del Regno (« e a Dio quel che è di Dio »). La « laicità » *della* Chiesa viene così a dire la corresponsabilità di tutti i battezzati nel processo di mediazione fra la salvezza e la storia, in una presenza alla vicenda umana capace di coniugare la fedeltà al mondo presente alla fedeltà al mondo che deve venire, senza risolvere l'una nell'altra, mantenendole anzi entrambe in un fecondo, anche se complesso, rapporto dialettico. La concezione della Chiesa, che si profila sotto queste indicazioni, è quella di un'ecclesiologia totalmente missionaria, dove è ristabilito il ruolo essenziale del rapporto « ad extra » della comunità cristiana, come era nella Chiesa dei martiri, e la totalità dei battezzati, nell'articolazione che le è propria e costitutiva, è proiettata fuori di sé, verso il mondo cui è inviata.

---

[45] L. Sartori, *La laicità nella dottrina del Vaticano II*, in *Laicità nella Chiesa*, o. c., 65.

---

[46] B. Maggioni, *Bibbia e laicità*, in *Laicità nella Chiesa*, *o. c.*, 23.

Infine, l'assunzione del valore della « laicità » in ecclesiologia comporta il riconoscimento da parte della Chiesa della dignità propria e dell'autonomia delle realtà terrestri, il rispetto cioè e l'attenzione verso la « laicità » del mondo. L'« ecclesiocentrismo » deve essere qui superato mediante un'ecclesiologia dialogica e ministeriale: una Chiesa in dialogo e al servizio di tutti gli uomini riconosce facilmente di non essere la depositaria esclusiva del bene e del vero, e si apre alla ricchezza di ogni situazione storica, per coglierne i valori originali, come anche le resistenze, in rapporto a cui proporre la parola evangelica. Ciò esige un rapporto sereno, anche se criticamente vigile, con le culture: se sarà sempre necessario rifiutare ogni identificazione esclusiva fra il messaggio della fede e una cultura, per non svuotare la permanente eccedenza della novità cristiana, sarà ugualmente necessario individuare la specificità positiva di ogni mondo culturale, per metterlo in comunicazione reale e reciprocamente feconda con la testimonianza dell'Evangelo. Questo rapporto richiede non solo disponibilità all'ascolto e al dialogo con le posizioni più diverse, ma anche il riconoscimento « della specificità del momento ''culturale'', per rapporto al momento ''fede'', dentro la coscienza morale »[47]. Non è insomma possibile procedere per deduzioni dal messaggio rivelato di fronte alla varietà delle situazioni storiche, cercando la risposta già pronta agli interrogativi e alle urgenze del presente: è sempre necessario vivere la fatica del discernimento e della mediazione culturale, dove i poli da rapportare — la cultura e il Vangelo, la salvezza e la storia — vengano entrambi presi sul serio nella loro autonomia reciproca, nei loro condizionamenti e nelle loro resistenze, pur restando fermo il primato della Parola di Dio, normativa e fontale per la vita di fede. Solo a questo prezzo si attuerà l'inculturazione del messaggio, senza la quale l'annuncio risulta vuoto o insignificante, e si realizzerà di fatto il dinamismo intrinseco alla « cattolicità » della Chiesa, intesa come dono e vocazione alla pienezza del Cristo. Senza la recezione attenta e critica della « laicità » del mondo, senza il dialogo aperto e disponibile con l'interlocutore mondano, la Parola resta soffocata: al contrario, è in questa recezione e in questo dialogo che essa sprigiona la sua forza critica e liberante rispetto a tutte le culture e a tutte le situazioni umane. L'ecclesiologia del dialogo e del servizio non è perdita dell'identità ecclesiale, ma il suo ritrovamento al livello più alto, che è quello della domanda evangelica di perdere la propria vita per salvarla (cfr. Mt 10,39). La recezione della « laicità » del mondo appare allora come una dimensione dalla quale non può prescindere una Chiesa, che voglia essere presenza di salvezza per tutto l'uomo, in ogni uomo.

---

[47] L. Sartori, *La laicità nella dottrina del Vaticano II*, *o. c.*, 55.

c) *Comunione, testimonianza e servizio*

Il rapporto fra la Chiesa e il mondo, letto alla luce del dinamismo delle missioni divine in cui è inserito, può essere caratterizzato efficacemente nel triplice atteggiamento della comunione, della testimonianza e del servizio. La Chiesa vive la sua missione nel mondo anzitutto attraverso l'esperienza e la crescita della propria *comunione* (κοινωνία): offrendosi come luogo di pace e di riconciliazione, dove la carità è principio ispiratore e norma suprema, la comunità dei discepoli realizza la forma di quella « comunità alternativa », che irradia la luce dell'alleanza escatologica, e suscita, con l'attrazione che esercita, l'universale « pellegrinaggio dei popoli ». In questo senso, non c'è servizio più alto che la Chiesa possa rendere agli uomini, che quello di offrire loro un esempio concreto ed accessibile di fraternità della riconciliazione, nutrita dal dono di Dio ed attiva nella reciproca accoglienza e solidarietà: « La Chiesa, il mondo riconciliato » (*Mundus reconciliatus Ecclesia*)![48]. Certo, la lunga storia dei conflitti e delle lacerazioni all'interno dell'unità ecclesiale è una dolorosa contraddizione rispetto a questa vocazione altissima: occorre tuttavia sottolineare che la comunione realizzata in questo mondo è e resta sempre solo un anticipo e una promessa, non la realtà stessa pienamente compiuta dell'unione dei molti in Dio e con lui. Ciò che allora è richiesto ai cristiani non è la perfetta realizzazione della riconciliazione, impossibile in questo mondo, che sarebbe già altrimenti la meta, ma la tensione onesta e vigile verso di essa, nutrita d'invocazione e di continua conversione. « Siamo nel Cristo... e siamo ancora nel mondo »[49]: è la coniugazione di questa duplice appartenenza, che i credenti devono mostrare al mondo nell'esercizio della fede e della carità. La loro unione al Signore Crocifisso, nutrita specialmente del suo Corpo eucaristico, li fa già Corpo ecclesiale, anche se sarà sempre di nuovo necessario per ognuno uscire da sé e andare verso gli altri, accogliere gli altri in sé con amore e condividere i doni ricevuti. La comunione ecclesiale è, insomma, inseparabilmente grazia e compito: di essa si vive, ad essa si attinge, ma per essa si deve essere pronti a dare la vita, nel sacrificio quotidiano di sé, in cui risplende qualcosa di quella carità di Dio, che sola vince il mondo.

La comunione risulta così inseparabile dalla *testimonianza* (μαρτυρία): la Chiesa non annuncia se stessa, ma il suo Signore; a lui, anzi, essa sa di essere totalmente relativa. Perciò, la comunità ecclesiale ama il mondo con l'amore con cui Cristo lo ha amato e per il quale si è consegnato sulla Croce per la salvezza di tutti: un atteggiamento di simpatia e di amicizia verso il mondo, capace di rispetto e di attenzione, nella proposta gioiosa dell'Evangelo e nell'assunzione di tutti i valori umani dovunque presenti attraverso il dialogo, è l'espressione irradiante di questo amore del mondo, che deve ispirare la comunione ecclesiale nel suo situarsi in rapporto alla società complessa, in mezzo a cui opera. Al tempo stesso, per questo stesso amore la Chiesa deve contestare il mondo in ciò in cui si oppone alle esigenze di Dio e alla riconciliazione, a cui egli chiama tutte le genti nell'Israele della pace finale. In questa dialettica di prossimità e di separazione, di donazione e di giudizio, di compassione e di confronto dialettico, risiede lo specifico della testimonianza, che il popolo santo deve rendere al mondo, dando ragione della speranza che è in lui: « Se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate... né vi turbate, ma adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza » (1Pt 3,14-16). Nel clima dell'adorazione, i cristiani attingono forza anche nell'ora della prova e della persecuzione, per testimoniare con dolcezza e rispetto verso tutti la speranza più grande, che riempie il loro cuore, e che è la vittoria del Risorto e la contraddizione di questa vittoria rispetto a tutte le croci del presente. Per il cristiano « il mondo ha un duplice carattere: da una parte è l'ambiente nel quale si svolge continuamente la lotta contro le rovinose potenze del peccato e della morte; dall'altra è la creazione mai rinnegata da Dio, destinata a essere liberata con le forze salvifiche di Cristo e perfezionata un giorno nella "nuova creazione" (Ap 21,5). Per questa ragione anche il cristiano non troverà mai pace nel suo incontro col mondo; non accetterà né abbraccerà unilateralmente il mondo, ma nemmeno potrà mai negarlo in blocco e rigettarlo da sé. Anche la Chiesa si trova in questa situazione col "mondo": distaccata dal mondo per la sua caducità e nullità, e tuttavia rivolta ad esso per la sua bontà creaturale e per il suo destino escatologico; e per tutti e due gli atteggiamenti da parte di Cristo le è affidato un compito: tener testa al mondo ribelle a Dio, ma ricondurre sotto il suo Capo, Cristo, e sotto il dominio universale di Dio, il "tutto" che anela alla redenzione »[50].

---

[48] Sant'Agostino, *Sermo 16*, 8: *PL* 38,588. G. Ruggieri, *Chiesa e mondo*, in *Corso di Teologia fondamentale*. III. *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, 300-328, sottolineando come il problema fondamentale dei rapporti fra Chiesa e mondo stia nella capacità di comporre accoglimento e giudizio, ritiene insufficienti i modelli, cui si è spesso ispirata la prassi ecclesiale, della mediazione metafisico-religiosa e della mediazione etica nei confronti del mondo, a favore di un modello fondato sull'affermazione « che la Chiesa è simbolo dell'unità della storia stessa e del mondo e che, conseguentemente, essa può svolgere questa funzione attraverso la capacità di porre, dentro il mondo e la storia, metafore della riconciliazione » (321).

[49] Id., *In Joannem*, Tract. 81, 4: *PL* 35,1842: « Sumus in Christo... Sumus adhuc in hoc saeculo ».

Anche in questo compito di testimonianza pesano i tanti contro-segni, che la storia della cristianità presenta, del compromesso col mondo, ed incidono le tante forme di semplice e radicale fuga dal mondo, in nome di un autentico « disprezzo del mondo » (« contemptus mundi »): anche qui giudizi univoci rischiano di essere semplificanti e di non rendere testimonianza alla verità. In molti casi, il Vangelo è stato annunziato proprio attraverso la radicalità di una separazione dal mondo, mentre non di rado, anche nelle forme più mondane in cui ha potuto esprimersi la cosiddetta « situazione di cristianità », storie di santità e di carità evangelica hanno fatto rifulgere la luce del Cristo nella sua Chiesa in piena osmosi col mondo. Ciò che il compito di testimonianza richiede non è di assolutizzare una formula, ma di vivere la costante passione per la causa dell'Evangelo, in modo da determinare di volta in volta la via migliore per rendere testimonianza nel mondo a ciò che è più del mondo, e che in Gesù Cristo ci è stato rivelato e promesso. Ciò che viene richiesto ai credenti è di non separare mai la fedeltà al mondo presente dalla fedeltà al mondo che deve venire, per rendere ragione di questa in quella, fino a portare nella propria carne il pungolo della lacerazione, che ciò può comportare. Avere a cuore l'Eterno ed esserne segnali credibili in un universo spesso privo di segni, è il compito alto, affidato alla missione profetica della Chiesa. Soprattutto, perciò, è la vigilanza l'atteggiamento, che il mandato di essere testimone del Signore fino agli estremi confini della terra domanda alla Chiesa e ad ognuno dei discepoli del Salvatore: « Siate vigilanti, fissate ogni speranza in quella grazia, che vi sarà data quando Gesù Cristo si rivelerà » (1Pt 1,13).

È, infine, il *servizio* (διακονία) il volto concreto della missione della Chiesa nel mondo: « Tutti i fedeli nelle loro condizioni di vita, nei loro impegni o situazioni, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto accolgono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale (*in ipso temporali servitio*), la carità con la quale Dio ha amato il mondo »[51]. Il servizio è l'atteggiamento scelto da Gesù stesso per stare in mezzo ai suoi: « Io sto in mezzo a voi come colui che serve » (Lc 22,27). Nella sequela di lui, la Chiesa sa di esistere nel mondo per servire e realizzare così la causa di Dio, che è anche la causa della più profonda e piena umanità dell'uomo. Nel servizio ecclesiale si esprime lo stesso movimento della carità eterna, che ha spinto Gesù, da ricco che era, a farsi povero per noi, perché noi diventassimo ricchi per mezzo della sua povertà (cfr. 2Cor 8,9). È il mistero della divina « condiscendenza » (συγκατάβασις), dell'infinita compassione d'amore, che suscita le missioni del Figlio e dello Spirito e diventa ispirazione ed anima della missione ecclesiale: « Occorre riprendere la strada del servizio, che è la strada della condiscendenza, della condivisione, del coinvolgimento in presa diretta nella vita dei poveri. È una strada difficile, perché attraversa le tentazioni subdole della delega... Però è l'unica strada che ci porta alle sorgenti della nostra regalità. E l'unica porta che ci introduce nella casa della credibilità perduta è la "porta del servizio" »[52].

---

[50] R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967, 198.

[51] *Lumen Gentium*, 41.

[52] A. Bello, *Stola e grembiule*, Molfetta 1993, 28. Cfr. per un'ecclesiologia a partire dai poveri: F. Marton, *Comunione e comunità a partire dai poveri*, Bologna 1974; J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981.

Come le missioni divine comportano anzitutto un ingresso nella storia umana e poi un'opera di redenzione e di salvezza, così, secondo la non debole analogia che unisce Incarnazione e Chiesa, il servizio, in cui prende volto la missione ecclesiale, è fatto di condivisione e di azione profetica. A imitazione del Verbo, che è stato anzitutto il Dio-con-noi, la Chiesa è chiamata ad essere "con" gli uomini e le donne cui è inviata, nella compagnia della vita e della storia vissute insieme. Questo implica per la comunità tutta attiva nella missione l'esigenza di condividere con coloro, in mezzo a cui opera, gioie e speranze, tristezze e angosce, povertà e beni, cultura e linguaggio, per crescere insieme con tutti nella dignità di persone umane, fino all'espressione piena, consapevole e libera della figliolanza divina, offerta in Gesù Cristo ed accolta nella fede. All'essere "con" si unisce per la missione ecclesiale il compito non meno esigente dell'essere "per": l'azione profetica della carità passa attraverso l'analisi delle cause della miseria e della sofferenza umana, per contribuire alla loro rimozione ed educare alla giustizia del Regno, che è stimolo critico e riserva escatologica rispetto ad ogni realizzazione incompiuta di giustizia umana. L'esercizio della carità politica appare qui una forma alta ed esigente della vocazione della Chiesa al servizio, e non va in alcun modo confuso con un uso strumentale del potere spirituale ai fini del conseguimento o del mantenimento di un potere mondano: « Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune; così da mostrare pure con i fatti come possano armonizzarsi l'autorità e la libertà, l'iniziativa personale e la solidarietà di tutto il corpo sociale, la opportuna unità e la proficua diversità. Devono ammettere la legittima molteplicità e diversità delle opzioni temporali e rispettare i cittadini che, anche in gruppo, difendono in maniera onesta il loro punto di vista... mai però è lecito anteporre il proprio interesse al bene comune »[53]. Nel servizio la Chiesa si fa prossimo, e la sua azione missionaria di « raccolta » dell'Israele finale trova nei gesti e nel volto della carità la sua espressione luminosa, più di ogni altra capace di attrarre il promesso « pellegrinaggio dei popoli ».

---

[53] *Gaudium et Spes*, 75.

8.3. MISSIONE ED « ÉSCHATON »

La Chiesa, che viene dalla Trinità ed è formata a immagine della comunione trinitaria, non ha il suo destino ultimo in questo mondo, ma va verso la Trinità nel cammino del tempo. La Trinità è origine, grembo e patria della comunione ecclesiale. « Oriens ex alto », sgorgante dall'iniziativa divina dell'amore, la Chiesa tende verso l'alto, per raggiungere il giorno escatologico in cui Dio sarà tutto in tutti, e il mondo intero sarà la sua patria nella gioia dello *shalôm* universale. Essa sa che questo giorno è già iniziato, anche se ancora non è pienamente compiuto: la resurrezione di Cristo ha creato un mondo nuovo, ha dato inizio a una nuova età, ha inaugurato l'« ottavo giorno ». Il tempo della Chiesa è il « frattempo » fra il dono già ricevuto e la promessa non ancora realizzata: perciò, tutto nell'essere e nell'agire del popolo di Dio è segnato dalla tensione fra il « già » e il « non ancora », dall'ansia e dalla speranza dell'attesa (*indole escatologica del popolo di Dio*). In questa condizione di pellegrinaggio la meta è sempre presente, come incessante richiamo all'intera Chiesa ad essere il popolo dei santi, che irradi su tutte le genti la luce del Signore, nonostante le resistenze e le ombre del peccato (*universale vocazione alla santità*). Della Chiesa santa, che accoglie il dono e lo offre, ponendosi fra gli uomini come anticipazione militante del compimento del mistero dell'alleanza, è offerta una « icona » fedele, percepita come tale sin dai tempi più antichi della cristianità, in Maria, Vergine, Madre, Sposa (*l'« icona » escatologica della Chiesa*).

a) *L'indole escatologica del popolo di Dio*

« Provvisoriamente, il mondo nuovo si inserisce nell'antico. L'ottavo giorno non esiste che negli altri sette. D'ora in poi, perciò, l'uomo farà parte quaggiù di due città, ricettacoli di due mondi. Egli non cessa di appartenere ad una città terrestre perché non cessa di essere uomo, e uomo della terra; ma non è più legato ad essa con gli stessi vincoli esclusivi, perché egli è introdotto in una città nuova in cui si svolge la sua esistenza. Questa città nuova, custode e matrice del nuovo universo, è la

Chiesa»[54]. Il popolo di Dio vive così della tensione fra il primo ed il secondo avvento del suo Signore, ricco del dono già ricevuto e proteso al compimento di quanto della nuova creazione non ancora è stato realizzato: «La promessa restaurazione che aspettiamo è già incominciata in Cristo, è portata innanzi nella missione dello Spirito Santo e per mezzo di lui continua nella Chiesa... Già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cfr. 1Cor 10,1) e la rinnovazione del mondo è stata irrevocabilmente fissata e in un certo modo realmente è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta»[55]. La redenzione, già presente e all'opera grazie alla riconciliazione compiuta in Cristo e all'azione dello Spirito Santo nel suo Corpo ecclesiale, non è, tuttavia, ancora pienamente compiuta: il tempo della Chiesa non è ancora l'ultimo tempo, ma il tempo «penultimo», nel quale deve essere portata alla sua pienezza la salvezza già incominciata: «Fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cfr. 2Pt 3,13), la Chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature, le quali sono nel gemito e nel travaglio del parto sino ad ora e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cfr. Rm 8,19-22)»[56].

La dimensione escatologica viene così a pervadere l'intera realtà ecclesiale: «Ecclesia viatorum», Chiesa dei pellegrini, la comunione della *Catholica*, generata da Cristo nello Spirito, per lo stesso Cristo nell'unico Spirito di vita va verso il Padre. L'«exitus a Deo», l'uscita del mondo da Dio per un atto di puro e gratuito amore, è proteso al «reditus ad Deum», che è il ritorno del mondo alla sua patria vera, di cui la Chiesa è anticipazione e caparra: il dono ricevuto è inizio e promessa, che, pur saziando l'attesa, la rende al tempo stesso più viva ed intensa. Il futuro promesso diventa la qualità dell'essere e dell'agire ecclesiali, la dimensione che tutto raggiunge e vivifica, il richiamo della fine, che dà senso e valore ad ogni passo del cammino, «l'aurora dell'atteso nuovo giorno che colora ogni cosa della sua luce»[57].

---

[54] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1965, 206.
[55] *Lumen Gentium*, 48.
[56] *Ib.*
[57] J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1971², 10.

Il luogo in cui il «già» si fa presente nella comunità ecclesiale per lievitarla incessantemente verso il «non ancora» è, per eccellenza, l'eucaristia: il Signore risorto, «sedendo alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa unirli più strettamente a sé e, col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue, renderli partecipi della sua vita gloriosa»[58]. Attraverso il suo memoriale pasquale, Cristo si comunica al popolo dei pellegrini nella fede e, mentre è per ciascuno caparra di gloria, fa crescere l'intera comunità verso il compimento: nell'evento eucaristico il «non ancora» promesso diventa sempre più esperienza «già» condivisa. La tensione escatologica pervade tutta la Chiesa eucaristica: l'eucaristia è, in tal senso, il sacramento della speranza ecclesiale[59], il convito pasquale, «nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura»[60], l'alimento, grazie al quale l'attesa delle cose ultime, venienti e nuove, è di continuo ravvivata e nutrita nel popolo santo di Dio.

Da questa «indole escatologica» deriva alla Chiesa anzitutto la consapevolezza della propria relatività: essa riconosce di non essere un assoluto, ma uno strumento, non un fine, ma un mezzo, non «domina», ma povera e serva nella sua condizione di pellegrina. Il popolo di Dio sa di essere in cammino, popolo in esodo verso la patria promessa, teso verso un compimento, che non si avrà «se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose (At 3,21), e quando col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo (cfr. Ef 1,10; Col 1,20; 2Pt 3,10-13)»[61]. In questa condizione esodale, nessuna acquisizione, nessun successo deve temperare nella Chiesa l'ardore dell'attesa: ogni presunzione di essere arrivati, ogni «estasi dell'adempimento» è tentazione e freno. La Chiesa non è già il Regno nella gloria, ma solo il Regno iniziato, «praesens in mysterio»[62]: essa porta in sé la figura fugace di questo mondo e vive il gemito e il travaglio del nascere dei cieli nuovi e della terra nuova. Ogni identificazione terrena del Regno va rifiutata: la Chiesa è « in via et non in patria », e perciò « semper reformanda », chiamata a incessante rinnovamento e continua purificazione, non appagata e non appagabile da qualsiasi conquista umana. Nello stupore della lode, nella fatica del servizio, nell'annuncio della Parola, nella celebrazione del sacramento, nella contemplazione della fede, la Chiesa sa di doversi lasciare sempre più possedere dal suo Sposo, per « tendere incessantemente verso la pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio »[63]. Nulla è più lontano dallo stile di una Chiesa non dimentica della Patria, che un atteggiamento di trionfalismo, di cedimento di fronte alla seduzione del potere presente e del possesso in questo mondo. Il popolo di Dio, nato ai piedi della Croce e pellegrino nel lungo Venerdì Santo che è la storia dell'uomo sulla terra, non dovrà mai scambiare le pallide luci di qualche gloria mondana con la luce della Gloria promessa nella vittoria di Pasqua. Finalità ultima della Chiesa non è affermarsi secondo le misure della grandezza di questo mondo, ma cantare un giorno il suo « Nunc dimittis », come il vecchio Simeone, quando si leverà per tutti, senza più veli, la « luce delle genti ».

---

[58] *Lumen Gentium*, 48.
[59] Cfr. ad esempio J.-M. R. Tillard, *L'eucaristia, pasqua della Chiesa*, Roma 1969², 289ss.
[60] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 47.
[61] *Lumen Gentium*, 48.
[62] *Ib.*, 3.

L'indole escatologica porta così la Chiesa a relativizzare anche le grandezze di questo mondo: tutto è sottoposto al giudizio della promessa del Signore. La presenza dei cristiani nella storia è nel segno dell'esilio e della lotta: « ''Finché abitiamo in questo corpo siamo esuli lontani dal Signore'' (2Cor 5,6) e avendo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi (cfr. Rm 8,23) e bramiamo di essere con Cristo (cfr. Fil 1,23). Dalla stessa carità siamo spronati a vivere più intensamente per Lui, che per noi è morto e risuscitato (cfr. 2Cor 5,15). E per questo ci sforziamo di essere in tutto graditi al Signore (cfr. 2Cor 5,9) e indossiamo l'armatura di Dio per potere star saldi contro gli agguati del diavolo e resistere nel giorno cattivo (cfr. Ef 6,11-13) »[64]. In nome della speranza più grande, che la anima, la Chiesa sarà allora sovversiva e critica verso tutte le miopi realizzazioni delle speranze di questo mondo: presente ad ogni situazione umana, solidale col povero e con l'oppresso, non le sarà lecito identificare la sua speranza con una delle speranze della storia. Questa vigilanza critica non significa, però, disimpegno o testimonianza della grazia « a buon mercato »: essa è, al contrario, costosa ed esigente. Si tratta di assumere le speranze umane e di verificarle al vaglio della resurrezione del Signore, che da una parte sostiene ogni impegno autentico di liberazione e di promozione umana, dall'altra contesta ogni assolutizzazione di mete terrene. In questo duplice senso, la speranza ecclesiale, speranza della resurrezione, è resurrezione della speranza: essa dà vita a quanto è prigioniero della morte e giudica inesorabilmente quanto presuma di farsi idolo dei cuori e della vita. In nome della sua « riserva escatologica » la Chiesa non può identificarsi con alcuna ideologia, forza partitica o sistema, ma di tutti deve essere coscienza critica, richiamo dell'origine prima e della destinazione ultima, stimolo affinché si promuova tutto l'uomo in ogni uomo. Il popolo di Dio, memore della patria, è scomodo e inquietante, libero per la fede e servo per amore, tutt'altro che strumento del sistema, o soggetto del compromesso o del disimpegno spiritualista. La meta, che fa i cristiani stranieri e pellegrini in questo mondo, non è sogno che alieni dal reale, ma forza stimolante dell'impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato nell'oggi del mondo[65].

Infine, il richiamo della patria, già pregustata nella promessa e nel dono, riempie la Chiesa di speranza e di gioia: la sua indole escatologica è anticipazione della vittoria sul dolore, sul male e sulla morte. « Stimando dunque che ''le sofferenze del tempo presente non sono adeguate alla futura gloria, che si manifesterà in noi'' (Rm 8,18; cfr. 2Tim 2,11s), forti nella fede aspettiamo ''la beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Dio e Salvatore Gesù Cristo'' (Tt 2,13) »[66]. Nonostante le prove e le contraddizioni del presente, il popolo di Dio esulta già nella speranza, che la promessa divina ha acceso nella sua fede: sostenuta da questa speranza, garanzia certa che l'ultima parola della storia non saranno il dolore, il peccato e la morte, ma la gioia, la grazia e la vita, la Chiesa è pellegrina verso la meta, già ora esultante per essa. In lei si realizza la parola del Salmo: « Quale gioia quando mi dissero: Andremo alla casa del Signore! » (Sal 122,1). La gioia non nasce nella coscienza dei credenti dalla presunzione di edificare con le loro mani una scala verso il cielo, una sorta di nuova torre di Babele del mondo, prigioniero di sé: la pace e la forza della Chiesa sono radicate nella sua vocazione escatologica, nella certezza che lo Spirito del Signore è già all'opera in lei per edificare nel tempo degli uomini l'avvenire promesso da Dio. Dio « ha tempo » per l'uomo e costruisce con lui la sua casa: la Gerusalemme, sospirata ed attesa, scende già dal cielo (cfr. Ap 21,2). Ai credenti resta il compito di vivere il mistero dell'Avvento nel cuore della vicenda umana: « Lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! » — ad essi il Vivente risponde: « Sì, vengo presto! » (Ap 22,17.20). La riscoperta dell'origine, della forma e della destinazione trinitaria della Chiesa, fa così risuonare in modo nuovo nell'ecclesiologia e nella prassi della fede il messaggio della speranza, impegnativa e gioiosa, che nasce dalla buona novella...

---

[63] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, 8.

[64] *Lumen Gentium*, 48.

[65] Cfr. il capitolo IV della *Gaudium et Spes* sulla missione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Cfr. pure I. Ellacuría, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Brescia 1992.

[66] *Lumen Gentium*, 48.

b) *L'universale vocazione alla santità nella Chiesa e la vita religiosa come segno*

Per porsi quale segno levato fra i popoli e attirarne l'universale pellegrinaggio salvifico, la Chiesa è chiamata a risplendere per la sua *santità*, per la sua incondizionata appartenenza a Dio, cioè, che la separa fra le genti per lui e al tempo stesso l'invia alle genti in suo nome. La Chiesa è santa sul piano dell'ontologia della grazia, perché, santificata da Cristo, che l'ha acquistata consegnandosi alla morte per lei, è mantenuta nella santità grazie allo Spirito, che la pervade incessantemente: « Noi crediamo che la Chiesa... è indefettibilmente santa. Infatti Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato ''il solo santo'', ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per lei, al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25s), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Perciò tutti nella Chiesa... sono chiamati alla santità »[67]. La chiamata alla santità nel popolo di Dio si fonda dunque sulla « santità ontologica » dell'appartenenza a lui, in forza dell'elezione e della grazia sacramentale, e sulla conseguente missione che la Chiesa ha di risplendere quale « nazione santa » per attirare l'universale « pellegrinaggio dei popoli ». Si comprende, perciò, perché la chiamata alla santità nel popolo di Dio sia universale e vada colta anzitutto nel suo significato ecclesiale e nel suo valore messianico: « Come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d'un tempo, quando eravate nell'ignoranza, ma ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta; poiché sta scritto: ''Voi sarete santi, perché io sono santo'' » (1Pt 1,14-16; cfr. Lv 19,2). Ogni concezione intimistica o individualistica della santità viene superata in quest'orizzonte fortemente ecclesiale ed escatologico della missione: « Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia » (1Pt 2,9s). Di conseguenza, il programma fondamentale della vita cristiana, che vale per tutti i battezzati, nessuno escluso, si condenserà nell'impegno a « divenire quel che si è »: « I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta »[68].

La santità, di cui la Chiesa deve risplendere per adempiere la sua missione salvifica e a cui tutti i suoi figli sono perciò chiamati, è anzitutto dono, grazia, comunicazione libera e gratuita che la Trinità Santa fa all'uomo della sua stessa vita: e poiché Dio è amore, l'essenza di questo dono sarà la carità. « ''Dio è amore; chi sta nell'amore, dimora in Dio e Dio dimora in lui'' (1Gv 4,16). Ora Dio ha largamente effuso il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (cfr. Rm 5,5); perciò il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio»[69]. Quest'idea della santità come amore che viene «dall'alto» è peraltro tradizionale: a partire dalle origini attraverso l'ininterrotta vicenda cristiana, l'essenza della santità è stata vista nella carità, donata dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo, specialmente attraverso i sacramenti della fede[70]. Perciò tutti i battezzati ne sono partecipi. A questo dono, però, i credenti devono corrispondere nella libertà: per questo, la santità è non di meno impegno, adesione libera ed esigente al disegno del Signore su ciascuno, risposta che porta a dare gratuitamente quanto gratuitamente ci è stato donato. Il dono esige accoglienza e risposta, commisurate a ciò che Dio dà a ciascuno di fare: «Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura di doni di Cristo, affinché, seguendo il suo esempio e fattisi conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con tutto il loro animo si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo»[71].

---

[67] *Ib.*, 39.

[68] *Ib.*, 40. Cfr. M. Labourdette, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, opera collettiva diretta da G. Baraúna, Firenze 1967³, 1033-1044.

Una densa «cifra» dell'*Ecclesia Sancta*, un vero e proprio rimando simbolico-profetico ai valori costitutivi dell'essere e dell'agire della Chiesa, nel suo impegno di risposta alla chiamata alla santità, si può riconoscere nella *vita religiosa*[72]: «Pur dovendo sempre i discepoli manifestare l'imitazione e la testimonianza della carità e dell'umiltà di Cristo, si rallegra la madre Chiesa di trovare nel suo seno molti uomini e donne, che seguono più da vicino questo annientamento del Salvatore e più chiaramente lo mostrano, abbracciando la povertà nella libertà dei figli di Dio e rinunciando alla propria volontà: essi cioè, in ciò che riguarda la perfezione, si sottomettono a un uomo per Dio al di là della stretta misura del precetto, al fine di conformarsi più pienamente a Cristo obbediente... La professione dei consigli evangelici appare dunque come un segno, che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana. Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste. Parimenti lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita, che il Figlio di Dio prese quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano. Infine, in un modo speciale manifesta l'elevatezza del regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante e la infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa»[73].

Nella vita religiosa il dono di Dio e il compito che ne consegue per la creatura in ordine alla realizzazione della vocazione alla santità sono congiunti nella forma della memoria attualizzante, della coscienza critica e dell'anticipazione escatologica. I religiosi sono chiamati anzitutto ad essere la vivente, efficace memoria dell'iniziativa trinitaria, che costituisce la Chiesa come popolo dei santi, eletti ed amati dall'Eterno, testimoniando l'assoluto primato dell'opera di Dio sull'uomo, specialmente mediante l'approfondimento fedele della dimensione contemplativa della vita, in cui la creatura si lascia fino in fondo e docilmente plasmare dal dono veniente dall'alto. In rapporto al «frattempo» del popolo di Dio, pellegrino fra il già e il non ancora della promessa, i religiosi possono poi proporre la figura concreta di una comunione di beni e di servizi, orientata alla testimonianza e all'esercizio della carità, che è immagine densa della Chiesa intera, comunione fraterna, segno levato fra le genti per convocarle nell'alleanza offerta dal Signore. In rapporto alla patria trinitaria, verso cui la comunità cristiana avanza nella fede e nella speranza, i religiosi, mediante la consacrazione integrale del loro essere al Regno veniente di Dio, possono costituire la densa «cifra» dell'indole escatologica di tutta intera la «comunione dei santi».

Lo stato religioso, vissuto nel dono totale di sé a Dio sommamente amato, viene così a caratterizzarsi per una ricchissima ampiezza di significati, che specificano i vari volti della santità, cui tutti nella Chiesa sono chiamati, e al servizio della cui promozione i religiosi sono specificamente inviati: in quanto la pratica dei consigli evangelici nella vita religiosa costituisce una vera e propria «repraesentatio Christi», essa manifesta il valore cristologico della santità, il suo consistere nella sequela e nell'imitazione di Cristo; in quanto è prova tangibile dell'infinita ricchezza e potenza dello Spirito santificante, che opera nella comunità, lo stato religioso esprime l'aspetto pneumatologico della santità, il suo essere frutto dello Spirito nel cuore di chi docilmente si apre alla sua azione; in quanto devono porsi come segno e strumento di crescita nella comunione ecclesiale, i religiosi sottolineano il valore ecclesiologico della santità, che è di tutta la Chiesa e per tutti nella Chiesa; in quanto, infine, con la loro vita i religiosi sono chiamati ad essere anticipo della città futura, essi richiamano la dimensione escatologica della santità, il suo essere anticipo e profezia del compimento promesso. L'altezza delle esigenze della vita religiosa è dunque dono e compito, che si percepiscono in tutta la loro densità soltanto nella piena inserzione delle comunità religiose nella vita delle Chiese particolari, in mezzo alle quali coloro che fanno professione dei consigli evangelici per la grazia di una vocazione riconosciuta dalla Chiesa devono risplendere come segno profetico e presenza contagiosa della santità, cui tutti sono chiamati.

---

[69] *Lumen Gentium*, 42.

[70] Cfr. I. Iparraguirre, *Natura della santità e mezzi per conseguirla*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 1045-1059. Cfr. ad esempio san Tommaso, *Summa Theologica* II II^ae^ q. 184 a. 1.

[71] *Lumen Gentium*, 40.

[72] Cfr. su quanto segue tra l'altro H. U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985; *Religiosi e Chiesa particolare*, Torino 1986; J.-M. R. Tillard, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Alba 1976^2.

[73] *Lumen Gentium*, 42. 44. Cfr. R. Schulte, *La vita religiosa come segno*, in *La Chiesa del Vaticano II*, *o. c.*, 1063-1092.

È precisamente in rapporto a queste dimensioni della santità, manifestate nel segno che è la vita religiosa, che appare in tutta la sua violenza il dramma del peccato nella Chiesa: santa per la chiamata e la fedeltà di Dio, essa è non di meno peccatrice nelle colpe dei suoi figli. «Casta meretrix»[74], essa «vive sempre ancora del perdono, che la trasforma da prostituta in sposa; la Chiesa di tutte le generazioni è Chiesa per grazia, che Dio si trae fuori sempre di nuovo da Babilonia, dove gli uomini si trovano a vivere secondo le loro forze... Proprio l'assolutezza della grazia include l'insufficienza e la criticabilità degli uomini, ai quali è rapportata. Ma questi uomini... *sono* la Chiesa, una Chiesa che non si può semplicemente staccare da loro, come se fosse qualcosa di proprio, di puramente oggettivo dietro

---

[74] Cfr. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix*, in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 189-283.

agli uomini; essa vive invece negli uomini, anche se li trascende per quel mistero della benevolenza divina, che essa comunica loro. In questo senso, la Chiesa santa resta sempre in questo tempo anche Chiesa peccatrice»[75].

A partire da questa coesistenza di santità e di peccato, si comprende esattamente in che senso la missionarietà della Chiesa esiga il suo rinnovamento: per risplendere come Israele escatologico, il popolo di Dio deve rendere visibile e attraente la sua santità. Ciò richiede la sua costante purificazione dal peccato, il suo incessante ritorno al Signore e alla sua signoria assoluta in ogni campo del suo esistere storico: «La Chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma (*ad hanc perennem reformationem*) di cui essa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno (*qua ipsa... perpetuo indiget*), in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di esporre la dottrina — il quale deve essere diligentemente distinto dallo stesso deposito della fede — sono state, secondo le circostanze di fatto e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesse nel giusto e debito ordine»[76]. Riprendendo quasi alla lettera un'espressione di Lutero — «Ecclesia indiget reformatione»[77] — il Vaticano II sottolinea il carattere doveroso e permanente del bisogno che la Chiesa ha di rinnovamento e di riforma: tutti i cristiani sono chiamati a «esaminare la loro fedeltà alla volontà di Cristo circa la Chiesa e, com'è doveroso (*ut oportet*), a intraprendere con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma (*opus renovationis nec non reformationis*)»[78]. Il criterio della vera riforma e dell'autentico rinnovamento «consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione»[79].

---

[75] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, 278s.

[76] Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 6. Su questo testo cfr. G. Cereti, *Molte Chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992, 249ss. Cfr. pure Id., *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Verona 1985.

[77] *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ss, I, 627.

[78] *Unitatis Redintegratio*, 4.

[79] *Ib.*, 6. Un testo magisteriale di grande importanza sul tema della riforma e del rinnovamento della Chiesa è l'Enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, del 6 Agosto 1964: *AAS* 56 (1964) 609-659, su cui cfr. *Ecclesiam Suam. Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 Octobre 1980*, Brescia 1982. Anticipazioni profetiche di grande portata circa la riforma della Chiesa sono contenute nell'opera scritta nel 1832 da A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia 1976^5.

Questo vuol dire che il rinnovamento non si fa scegliendo forme di rottura, che privilegino contro la massa il piccolo gruppo degli eletti, dei «santi»: il rinnovamento è ecclesiale nel suo fine e nei suoi protagonisti. La riforma si fa insieme con tutti: la Chiesa si rinnova veramente, se si rinnova nella comunione della sua fede, in uno sforzo autenticamente «cattolico» di conversione, che non escluda pregiudizialmente nessuno, e non punti a modelli irraggiungibili o impossibili per la maggior parte dei fedeli. In questo senso il rinnovamento «non consiste in una quantità di esercizi ed istituzioni esteriori, ma nell'appartenere unicamente ed interamente alla fraternità di Gesù Cristo... Rinnovamento è semplificazione, non nel senso di un decurtare o di uno sminuire, ma nel senso del divenire semplici, del rivolgersi a quella semplicità vera che è il mistero di tutto ciò che vive... e che in fondo è un'eco della semplicità del Dio uno»[80]. Il vero rinnovamento e l'autentica riforma fanno crescere e non diminuire nella via della santità: ispirato dal primato della carità e dei bisogni pastorali reali, chi intende operare per la riforma della Chiesa, a partire dalla profondità della conversione e del rinnovamento del cuore, agirà nella comunione del tutto senza intolleranze, con la pazienza di rispettare anche i cammini più lenti, nella docilità e nell'obbedienza allo Spirito, che agisce nella tradizione cattolica e apostolica della Chiesa Una. Lo Spirito di santificazione «è spirito d'amore e di comunione fraterna; la sua opera non è propriamente di illuminare l'uno o l'altro, ma di animare e realizzare il Corpo di Cristo. Perciò le condizioni del dono e, si potrebbe dire, del lavoro dello Spirito sono essenzialmente comunitarie... È nel corpo totale che si trova la verità totale; ma proprio così nella comunione del corpo totale ciascuno attinge una verità molto superiore a quella che può comprendere o formulare personalmente»[81]. L'ansia missionaria della santità spingerà allora a crescere insieme con tutti, senza lentezze, ma anche senza impazienze, riconoscendo il misterioso lavoro della grazia, che a volte fa proprio della Chiesa il terreno che copre il seme e lo fa marcire e morire, perché dia frutto per la vita eterna. Una testimonianza eloquente di questo spirito di riforma, nutrito di senso della Chiesa e di amore ad essa, può riconoscersi in una lettera del 1523 di Giovanni von Staupitz al suo amatissimo figlio spirituale, Martin Lutero: «Il mio amore per te non è cambiato... ma mi pare che tu condanni molte cose esteriori che non hanno importanza ai fini della giustificazione... in ogni cosa umana ci sono abusi. Caro amico, ti scongiuro di ricordarti dei deboli. Non condannare cose che sono indifferenti e possono essere credute senza venir meno alla sincerità, ma non tacere in questioni di fede»[82].

c) *Maria, «icona» escatologica della Chiesa*

La Vergine Maria è presentata sin dalle origini cristiane come discepola del Figlio suo, accomunata agli altri discepoli nella testimonianza della gloria manifestatasi in lui (cfr. Gv 2,11s)[83]. Agli albori della Chiesa nascente, Maria compare nella comunità assidua e concorde nella preghiera (cfr. At 1,14): l'esperienza di Pentecoste non le è certamente estranea, tenendo conto specialmente delle analogie della scena con quella dell'annunciazione (cfr. At 2,1-4 e Lc 1,26-38). La testimonianza dei Vangeli riconosce in lei la «discepola» per eccellenza, e perciò la figura del nuovo popolo di Dio, «donna» dell'«ora» del nuovo inizio del mondo (cfr. Gv 2,1-11; 19,25-27 e Ap 12). In quanto «discepola» nella maniera più alta e compiuta, Maria è «membro» vivo ed eminente del popolo di Dio: la singolarità della sua elezione e la straordinarietà dell'opera divina in lei non le impediscono di essere «unita, nella stirpe di Adamo, con tutti gli uomini bisognosi di salvezza», e, tramite la sua unione col Figlio, Capo del Corpo ecclesiale, di essere unita a questo stesso Corpo, nel quale appare «veramente Madre delle membra... perché ha cooperato con la sua carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra»[84]. «Per questo è anche riconosciuta quale sovraeminente e del tutto singolare membro della Chiesa e sua immagine ed eccellentissimo modello nella fede e nella carità»[85]. Le ragioni per cui Maria è ritenuta membro eminente della Chiesa possono essere colte a partire dall'inziativa di Dio e a partire dall'attesa della creatura. Da parte di Dio la Vergine entra nel disegno di elezione che culmina nell'opera riconciliatrice del Figlio: ella è perciò associata dall'eternità all'unità del nuovo popolo dell'alleanza stipulata nella Pasqua di morte e resurrezione di Lui. Da parte della creatura Maria è solidale in Adamo con tutti gli uomini e questa sua solidarietà nell'attesa è la « porta » attraverso la quale lo stesso Figlio di Dio ha voluto farsi solidale con noi, assumendo da lei la carne della nostra condizione umana. Perciò, in nessun modo Maria deve essere separata dal popolo di Dio o situata al di fuori di esso: creatura della Parola di Dio, ella è accomunata all'intero Corpo ecclesiale, suscitato, nutrito e guidato dalla Parola, sebbene in maniera singolare ed eminente, per la singolarità della sua elezione e la perfezione della sua fede.

---

[80] J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio, o. c.*, 301. 303.

[81] Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1968^2, 241s: cfr. l'intera trattazione per l'insieme della criteriologia della riforma.

[82] *Martin Luthers Werke, o. c., Briefwechsel*, 726.

[83] Su quanto segue cfr. B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, Milano 1989^2, che qui riprendo e rielaboro nei vari punti riferiti al rapporto fra Maria e la Chiesa.

[84] Sant'Agostino, *De sancta virginitate* VI: *PL* 40,399.

[85] *Lumen Gentium*, 53.

Membro della Chiesa, la *Vergine* Maria ne è al tempo stesso l'immagine e il modello, proprio a partire dalla sua condizione verginale di « perfetta adoratrice » del Signore: « Così è Maria, così è anche la Chiesa madre nostra: la perfetta adoratrice. Questo è il vertice più alto dell'analogia tra l'una e l'altra »[86]. La Vergine Maria e la Vergine Chiesa sono entrambe totalmente rivolte al primato di Dio: la loro verginità consiste anzitutto nel custodire pura la fede, che le rende accoglienti davanti al mistero e nel vivere fino in fondo la loro obbedienza al Dio vivente e santo. « La verginità che Cristo voleva nel cuore della Chiesa, la protesse prima nel corpo di Maria. La Chiesa non potrebbe essere vergine se non avesse trovato lo sposo, al quale doveva essere data, nel Figlio della Vergine »[87]. « Vergine è la madre di Cristo, vergine è la sua sposa, la Chiesa »[88]. Nella Vergine Maria la Chiesa riconosce perciò alcuni tratti fondamentali da realizzare nella propria vita[89]. Verginità è in Maria anzitutto recettività profonda del suo essere davanti all'agire

---

[86] H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, *o. c.*, 470.

[87] Sant'Agostino, *Sermo* 178,4: *PL* 38,1005. Cfr. H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, Milano 1974, tutto il cap. II (« La sempre Vergine ») 29-35.

[88] Sant'Ambrogio, *De Virginibus* I, 5, 21s: *PL* 16,195.

[89] La *Marialis cultus* di Paolo VI offre uno sviluppo significativo del Vaticano II su questo punto, indicando in Maria la Vergine in ascolto (« Virgo audiens »), che accoglie la Parola di Dio con fede, la Vergine in preghiera (« Virgo orans »), la Vergine Madre (« Virgo pariens »), generosa nel dono, la Vergine offerente (« Virgo offerens ») che si unisce al Figlio nell'atto sacrificale della redenzione, facendo di tutta la propria vita un'offerta a Dio: nn. 16-23. Su quanto segue cfr. pure le riflessioni di L. De Candido, *Santa Maria*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano 1986², 1242-1253, specie 1249ss.

di Dio. Questa sorta di « connaturalità » nel discernimento e nella realizzazione dei disegni del Signore, questo « senso » delle cose di Dio presente nella Vergine Maria, è dato alla Vergine Chiesa con la grazia battesimale e costituisce il fondamento di ciò che la tradizione credente chiama il « sensus » o « consensus fidei ». Il suo esercizio è tanto più spedito e trasparente, quanto più grande è la fedeltà al dono ricevuto nel battesimo. In Maria il popolo di Dio riconosce il modello realizzato di questa « innocenza » verginale, cui i credenti sono chiamati per puro dono del Signore: alla scuola di Maria impara a custodire integro il dono ricevuto, a non disperderlo in assolutizzazioni indebite, ad esprimerlo tutto nella docilità pura al Dio vivente. La verginità di Maria è poi esemplare per la Chiesa in quanto dice l'assenza di ogni sicurezza umana, di ogni garanzia legata alla capacità e alla potenza dell'uomo. Il « non conosco uomo » della Vergine non nasce da disprezzo o da paura, da presunzione o autosufficienza, ma dal suo totale abbandonarsi a Dio: analogamente la Vergine Chiesa non è chiamata certo a disprezzare ciò che è umano o a temerlo, ma ad essere totalmente confidente in Dio, rifiutando non ciò che è umano, ma ciò che implica compromesso con la presunzione umana di farsi protagonisti esclusivi del proprio destino. La povertà dei mezzi terreni è in tal senso un aspetto della verginità della Chiesa: il ricorso ai poteri di questo mondo, la ricerca di onori o di prestigio, la fiducia nelle garanzie umane, sono altrettante forme della tentazione e del peccato contro la sua verginità. Infine, la verginità di Maria è modello per la Chiesa in quanto manifesta l'esperienza profonda che ella ha fatto della presenza di Dio: coperta dall'ombra dello Spirito, la Vergine è tutta piena della presenza del Signore, abitata e condotta da Lui, docile nel lasciarsi amare dall'Eterno, che l'ha prescelta e colmata della Grazia. Anche la Chiesa è coperta dall'ombra dello Spirito, che aleggia sulle acque del fonte battesimale, anche lei è il Tempio di Dio, la dimora santa, abitata dalla presenza dell'Eterno. Alla scuola della Vergine la Chiesa apprende l'amore al silenzio interiore, l'ascolto profondo, in cui la Parola viene a mettere in ogni tempo la sua tenda fra gli uomini.

« Icona » della Chiesa Vergine nell'accoglienza credente della Parola di Dio, Maria è non di meno « icona » della Chiesa *Madre*: « La Chiesa, contemplando l'arcana santità di Maria, imitandone la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio»[90]. Il rapporto è fondato sul mistero della generazione del Figlio eterno e dei figli nel Figlio: «Come Maria è al servizio del mistero dell'Incarnazione, così la Chiesa rimane al servizio del mistero dell'adozione a figli mediante la grazia»[91]. Perciò, «né il Vangelo, né l'autentica tradizione cristiana hanno potuto separare Maria dalla Chiesa... L'una e l'altra sono unite in una stessa vocazione fondamentale: la maternità»[92]. Le testimonianze patristiche sono qui innumerevoli[93]: «Questa santa Madre degna di venerazione, la Chiesa, è uguale a Maria: essa partorisce ed è vergine, da lei siete nati — essa genera Cristo, perché voi siete le membra di Cristo»[94]. L'intensità del rapporto fra la Madre di Dio e l'*Ecclesia Mater* si riflette spontaneamente nel vissuto ecclesiale: «Chi ama la Chiesa ama il mistero della genitrice di Dio e chi venera filialmente Maria apre a se stesso nuove strade al mistero della Chiesa»[95]. In forza di questa profonda relazione, la Chiesa sa di imitare la Madre di Dio, quando fa nascere Cristo nel cuore degli uomini, soprattutto attraverso l'annuncio della Parola, la celebrazione dei sacramenti e l'esercizio della carità: «Come madre riceve il seme della Parola eterna, porta i popoli nel grembo e li dà alla luce»[96]. In Maria, ricca di sollecitudine materna, la Chiesa riconosce in particolare il suo archetipo di popolo plasmato dalla carità, chiamato a generare e formare i figli di Dio soprattutto attraverso i segni dell'accoglienza, della pazienza e della perseveranza nell'amore. Perciò, l'equilibrio del rapporto fra la maternità della Chiesa e quella di Maria è andato perduto tutte le volte che, oscurando il senso della natura materna della Chiesa, ne sono stati enfatizzati gli aspetti esteriori di potere, arrivando a sostituire semplicemente Maria alla Chiesa, la carità irradiante della Madre del Signore a quella del suo Corpo ecclesiale. Alla scuola di Maria, la Chiesa invece apprende sempre di nuovo lo stile di una maternità generosa e attenta, di un amore che non aspetta, ma previene il bisogno altrui e lo raggiunge nel concreto, dando non solo la vita, ma la gioia e il senso della vita stessa.

«Icona» della Chiesa Madre, Maria si offre all'intelligenza della fede anche come la Madre della Chiesa[97]: questa la venera come «madre amatissima»[98], «madre di Cristo e madre degli uomini, specialmente dei fedeli»[99]. «Col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo morente sulla croce, ella ha cooperato in modo tutto speciale all'opera del Salvatore, con l'obbedienza, la fede, la speranza e l'ardente carità, per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo è stata per noi la madre nell'ordine della grazia»[100]. Questa maternità di Maria «perdura senza soste dal momento del consenso prestato nella fede al tempo dell'annunciazione e mantenuto senza esitazioni sotto la croce, fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti, assunta in cielo ella non ha deposto questa missione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione continua a ottenerci i doni della salvezza eterna»[101]. L'essere Madre della Chiesa non si oppone all'esserne membro: la compenetrazione fra i due aspetti è presente già nella densità simbolica della scena giovannea della Madre e del discepolo ai piedi della Croce (Gv 19,25-27), testo che è a ragione considerato il fondamento biblico più adeguato del titolo di Maria Madre della Chiesa, oltre che dell'idea della sua singolare appartenenza al popolo santo di Dio[102]. Presente nel mistero adorabile della Trinità, Maria può intercedere presso il Padre per coloro che sono figli nel Figlio, voce di quella comunione ecclesiale, di cui lei stessa è membro eccellente. Perciò, Maria è presente anche nel culto della Chiesa sin dalle origini, come attestano le antiche formule del Simbolo battesimale («natus... ex Maria virgine») e la sua memoria nella preghiera eucaristica. Progressivamente questa presenza, unita a lode ed ammirazione, si configurò anche come termine di invocazione e di supplica di intercessione, in un'espressione intensissima della «communio sanctorum»: lo testimonia già alla fine del III secolo la preghiera «Sub tuum praesidium»[103]. Da allora il riferimento a Maria nel culto cristiano non fu mai trascurato, nemmeno dai Riformatori[104], tanto che, se vi furono prese di posizione ostili, esse avvennero piuttosto come reazione ad eccessi. L'Oriente e l'Occidente rendono qui una testimonianza sinfonica.

---

[90] *Lumen Gentium*, 64.

[91] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, del 25 Marzo 1987, 43.

[92] M. Thurian, *Maria, Madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia 1974⁴, 19.

[93] Cfr. H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, *o. c.*, 37ss. 45ss. 55ss.

[94] Sant'Agostino, *Sermo* 25,8: PL 46,938.

[95] H. Rahner, *Maria e la Chiesa*, *o. c.*, 44.

[96] San Paolino di Nola, *Carmen* 25, 155/1883: *CSEL* 30,243s.

[97] Questo titolo, non nuovo nella sostanza, fu solennemente proclamato da Paolo VI al termine della terza sessione del Concilio Vaticano II: *Allocuzione* del 21 Novembre 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015s.

[98] *Lumen Gentium*, 53.

[99] *Ib.*, 54. Cfr. pure 67 e 69.

[100] *Ib.*, 61.

[101] *Ib.*, 62.

[102] Cfr. I. de la Potterie, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 227ss. Cfr. pure B. Forte, *Maria, la donna icona del Mistero*, *o. c.*, 94-97.

Maria è, infine, «icona» della Chiesa nella sua condizione di *Sposa*: «Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione che la rende senza macchia e senza ruga (cfr. Ef 5,27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come il modello della virtù davanti a tutta la comunità degli eletti. La Chiesa pensando a lei piamente e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, penetra con venerazione e più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione e si va ognor più conformando col suo Sposo»[105]. La totale recettività della Vergine accogliente di fronte all'azione divina, per la quale è resa Madre di Dio, fa di Maria l'immagine e la primizia di ciò che la Chiesa è e sempre più dovrà divenire: la sposa bella «senza macchia né ruga» (cfr. Ef 5,23-27), la «Sposa dell'Agnello» (Ap 2,9). Come Maria, la Chiesa «partorisce quale vergine, resa gravida non da uomo, ma dallo Spirito Santo»[106]. Come lei, la Chiesa è luogo del patto nuziale, «Arca dell'Alleanza», tempio del Santo: «Maria era tempio di Dio, non Dio del tempio. Perciò va adorato solo colui che operava nel tempio»[107]. Così, «più la Chiesa assomiglia alla Vergine, più ella diviene Sposa; più ella diviene Sposa, più assomiglia allo Sposo; e più assomiglia allo Sposo, più assomiglia a Dio: perché queste istanze sovrapposte tra la Chiesa e Dio non sono che delle trasparenze, nelle quali si riflette l'unico splendore di Dio»[108]. Il compimento dell'alleanza nuziale, già realizzato in Maria, è allora figura di quello che sarà il compimento delle nozze eterne per la Sposa del Signore: «Nella Vergine risorta con Cristo, la Chiesa, in marcia verso la Parusia, realizza già il compimento del suo mistero. In questo primo membro, che non ha cessato di precederla, raggiunge il suo termine, il suo riposo, la sua pienezza: la presenza corporale definitiva presso il Cristo risorto»[109].

Maria è allora veramente «l'"icona" escatologica della Chiesa risorta»[110]: in lei la Chiesa «contempla con gioia, come in una immagine purissima, ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere»[111]. «Maria, infatti, entrata intimamente nella storia della salvezza, riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede»[112]. Vergine, Sposa e Madre, Maria riassume i dinamismi più profondi dell'essere ecclesiale, e, al tempo stesso, aiuta la Chiesa a portarli al pieno compimento dell'unità: «Maria ha dato alla luce il vostro Capo, voi siete stati generati dalla Chiesa. Perciò anch'essa è nello stesso tempo madre e vergine: è madre attraverso il seno dell'amore, è vergine nell'incolumità della fede devota. Essa genera dei popoli che però sono membra di una sola persona, di cui essa è contemporaneamente Corpo e Sposa, anche in questo paragonabile a quell'unica vergine Maria, perché essa fra tanti è la Madre dell'unità»[113].

---

[103] «Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, Genitrice di Dio. Le nostre suppliche tu non respingere nella necessità, ma nel pericolo liberaci: sola casta, sola benedetta»: G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, I, Gerusalemme 1975, 74. Il latino «praesidium» non corrisponderebbe all'originale greco, reso piuttosto con «misericordia», termine conservato nel Messale ambrosiano. Il Papiro 470 della J. Rylands Library di Manchester, contenente il testo del tropario, trovato agli inizi del secolo e pubblicato nel 1938, è l'argomento a favore di una datazione così antica: cfr. D. Mercenier, *L'antienne la plus ancienne*, in *Muséon* 52 (1939) 229-233.

[104] Cfr. *Das Marienlob der Reformatoren*, hrsg. v. W. Tappolet, Tübingen 1962.

[105] *Lumen Gentium*, 65.

[106] Sant'Ambrogio, *De Virginibus*, I, 6, 31: *PL* 16,197.

[107] Id., *De Spiritu Sancto*, III, 79s: *PL* 16,795.

[108] C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1962^2, 433: cfr. 428-436. Sul tema Maria Sposa in rapporto a Israele e alla Chiesa cfr. M.-Th. Huguel, *Myriam et Israël. Le mystère de l'Épouse*, Paris 1987.

[109] R. Laurentin, *La Vergine Maria*, Roma 1970^3, 304.

[110] *Ib.*, 305.

[111] *Sacrosanctum Concilium*, 103.

[112] *Lumen Gentium*, 65.

[113] Sant'Agostino, *Sermo* 192,2: *PL* 38,1012.

EPILOGO

Il canto del testimone

« Intoniamo il canto di lode per la morte della Chiesa, morte che ci riconduce alla sorgente della vita santa in Cristo »[1]. Un innamorato cantore della Chiesa intona il canto in morte della Chiesa: non lo fa per debolezza di convinzioni o per paura di pericoli, ma per quella più alta intelligenza d'amore, cui solo aprono gli occhi della fede. Egli ha compreso che la Madre non ha altra ambizione al di fuori di quella di generare figli per Dio. Morire per dare ad essi la vita è il supremo destino dell'Amata. Egli sa che la Chiesa, sacramento dell'eternità nel tempo, cederà il posto alla piena luce della gloria, quando Cristo finalmente verrà nel suo ultimo avvento. Allora Colei che la Chiesa nasconde ed insieme comunica e rivela, regnerà totalmente in tutti. La « kénosi » divina cederà il posto allo splendore dell'ultimo giorno: la Trinità, di cui la Chiesa è « icona », rifulgerà nell'universo intero e in ogni cuore. Come l'amata di Giacobbe nel partorire il « figlio del dolore », divenuto il prediletto d'Israele, così la Chiesa morirà nel generare l'umanità allo splendore del giorno eterno: « La Chiesa cesserà forse di esistere al compimento dei tempi e la sua luce verrà spenta in qualche modo da una morte? Noi rispondiamo: quando senti Chiesa, sappi che ti si parla della santa moltitudine dei credenti. La sua morte, secondo il principio vitale dell'esistenza visibile e carnale, è un andare là, dove noi conseguiremo il diritto di cittadinanza e la vita in Cristo; la sua morte è la svolta per una trasformazione in ciò che v'è di meglio in tutto il creato. La morte di Rachele significa dunque veramente la morte spirituale in Cristo per la moltitudine dei credenti, ossia per la Chiesa; una morte che ci introduce in un'altra vita, dalla debolezza ci conduce alla forza, dal disprezzo all'onore, dalla corruzione all'immortalità, dalla finitezza del tempo all'eternità della vita divina »[2]. Allora Rachele non piangerà più i suoi figli, ma per sempre in essi sarà consolata...

---

[1] Cirillo d'Alessandria, *Glaphyrorum in Genesim* 6: *PG* 69,329. Sull'ecclesiologia trinitaria di Cirillo cfr. B. Forte, *La dimensione cristologica, peumatologica ed eucaristica della Chiesa nel « Commentario a Giovanni » di san Cirillo d'Alessandria*, in *Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica* 7 (1975) 83-113 (ora anche in Id., *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, Milano 1992, 65-91).

Di *questa* Chiesa questo libro ha voluto parlare, nella convinzione che, fin quando giungerà quel tempo, la Chiesa resta la Madre di cui i figli di Dio hanno bisogno per vivere, l'eletta che non invecchia mai, perché ringiovanisce con l'amore di coloro, a cui sempre di nuovo dà la vita: « Non separarti dalla Chiesa! Nessuna potenza ha la sua forza. La tua speranza, è la Chiesa. La tua salvezza, è la Chiesa. Il tuo rifugio, è la Chiesa. Essa è più alta del cielo e più grande della terra. Essa non invecchia mai: la sua giovinezza è eterna »[3]. Amandola, si possiede lo Spirito, si incontra Cristo e si vive di lui: « Tanto si ha lo Spirito Santo, quanto si ama la Chiesa di Cristo »[4]. Se queste pagine fossero riuscite anche soltanto a far amare un po' di più la Chiesa, a far crescere almeno un poco l'intelligenza d'amore di lei, donata dagli occhi della fede, sarebbe valso la pena averle scritte. Perché la Chiesa è Maria che continua ad annunciare al mondo che Cristo è risorto e il grande duello è stato vinto dalla vita, che non avrà fine. E anche se ha da mostrare soltanto un sepolcro vuoto e delle vesti abbandonate, in questa sua povertà è la sua ricchezza, in questa sua debolezza è la sua forza. Lei ha visto la Gloria nascondersi e rivelarsi sotto i fragili segni della storia: in lei questo mistero di rivelazione e di nascondimento continua a farsi presente. Tutto qua anzi è il suo mistero: il mistero della Chiesa, « kénosi » e splendore della Trinità fra gli uomini e le donne di tutti i tempi, per loro, con loro. Di questo mistero di comunione e di missione, nutrito dalla fede nel Risorto e dalla consolazione dello Spirito, queste pagine hanno inteso parlare, consapevoli di aver più evocato, che detto. È giusto perciò che in esse l'ultima parola spetti al canto del testimone, alla proclamazione gioiosa di chi ha conosciuto la vittoria, che ha vinto e vincerà la morte:

---

[2] Cirillo d'Alessandria, *Glaphyrorum...*, *o. c.*, 4: *PG* 69,224s. Cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 195ss.

[3] San Giovanni Crisostomo, *Homilia De capto Eutripio*, c. 6: *PG* 52,402.

[4] « Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum »: sant'Agostino, *In Iohan. Evang. Tract.*, 32,8: *CChr* 36,304.

Victimae paschali laudes	Alla vittima pasquale
immolent christiani.	offrono lodi i cristiani.
Agnus redemit oves:	L'Agnello ha redento il suo gregge:
Christus innocens Patri	Cristo innocente ha riconciliato
reconciliavit peccatores.	i peccatori col Padre.
Mors et vita duello	La morte e la vita si fronteggiarono
conflixere mirando:	in un tremendo duello:
dux vitae mortuus,	il re della vita morto,
regnat vivus.	regna ora vivo.
Dic nobis, Maria,	Di' a noi, Maria,
quid vidisti in via?	chi hai visto sulla via?
Sepulcrum Christi viventis,	Il sepolcro del Cristo vivente,
et gloriam vidi resurgentis:	la gloria vidi di chi risorgeva:
angelicos testes,	gli angeli testimoni,
sudarium et vestes.	il sudario e le vesti.
Surrexit Christus spes mea:	Cristo mia speranza è risorto:
praecedet suos in Galilaeam.	precede i suoi in Galilea.
Scimus Christum surrexisse	Sì, lo sappiamo che Cristo
a mortuis vere:	è veramente risorto dai morti:
tu nobis, victor rex,	tu, re vincitore,
miserere.	abbi pietà di noi[5].

Quando questo canto sarà cessato, la Chiesa avrà compiuto la sua missione nel tempo. La gloria sarà cominciata. Dio sarà tutto in tutti e il mondo interamente riconciliato sarà la patria della Trinità...

---

[5] *Sequenza pasquale*: Vipo di Borgogna, secolo XI.